MELANGITKAN MANUSIA

APRESIASI PEMIKIRAN PROF. DR. NASARUDDIN UMAR, MA.

Editor: Dr. Abd. Muid N., MA.

MELANGITKAN MANUSIA

APRESIASI PEMIKIRAN PROF. DR. NASARUDDIN UMAR, MA.

EDITOR: DR. ABD. MUID N., MA.

PTIQ PRESS
JAKARTA
2019

Perpustakaan Nasional RI, Katalog Dalam Terbitan (KDT)

xii + 320 halaman, 14,8 x 21 cm
ISBN: 978-602-51724-8-9
Judul: Melangitkan Manusia: Apresiasi Pemikiran Prof. DR. Nasaruddin Umar, MA.

Penulis: Aas Siti Solichah, MA. dkk
Penyunting: Abd. Muid N
Desain Sampul: Khayra FN
Pewajah Isi: Gibran AN

Cetakan 1, Juni 2019

Diterbitkan oleh :
Perguruan Tinggi Ilmu Al-Quran
Jl. Batan I No. 2, Rt. 5, Rw. 2
Lebak Bulus, Cilandak
Jakarta Selatan 12440
Telepon: +62-21-7690901
Mobile : +62-856-1177-495
E-Mail: ptiqpress@gmail.com
Website: https://www.ptiq.ac.id/

KATA PENGANTAR

Sosok Berkemeja Putih dan Berdasi Kemas Itu

Di sebuah siang yang terik di tahun 1998, gerakan mahasiswa untuk reformasi sedang mencapai salah satu titik didihnya di Jakarta, khususnya di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Bentrok antara mahasiswa dan aparat tidak terelakkan. Di satu sisi, mahasiswa tidak hendak mundur dari demonstrasi yang mereka yang lakukan dan di sisi lain, aparat menghendaki mahasiswa untuk menghentikan aksinya. Asap dari ban yang terbakar mengepul di udara. Dari jauh sebuah mobil aparat tampak rusak. Dan mahasiswa tidak henti-hentinya berteriak. Sedangkan aparat seperti mulai kehabisan akal untuk mengontrol situasi.

Di saat yang genting itulah terlihat sosok berkemeja putih dan berdasi kemas berjalan begegas sedikit berlari mondar-mandir antara mahasiswa dengan aparat seperti sedang berusaha menjadi penengah. Siapa pun hari itu pastilah tahu bahwa gerakan mahasiswa tidak mungkin lagi dibendung bahkan hanya dengan kehadiran aparat sekalipun. Dan sosok berkemeja putih dan berdasi kemas itupun sepertinya tahu hal itu. Namun tugas aparat untuk mengendalikan situasi agar tidak menjadi anarki juga bukan pekerjaan mudah. Dan sosok yang berkemeja putih dan berdasi kemas itupun sepertinya tahu.

Namun di tengah prakarsa sosok berkemeja putih dan berdasi kemas untuk menengahi keadaan, sebuah batu melayang tinggi lalu

jatuh tepat mengenai kepalanya. Berdarah. Sosok berkemeja putih dan berdasi kemas itu lantas tersenyum. Tanpa meringis, dia mengusap kepalanya dan darahpun beralih ke jemarinya. Batu dan darah di kepala tidak cukup kuat untuk meluruhkan prakarsanya menjadi penengah. Sosok berkemeja putih dan berdasi kemas itu adalah Pembantu Rektor IV IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta kala itu. Dan dia adalah Prof. Dr. Nasaruddin Umar, MA.

Bertahun-tahun setelahnya, setelah berbagai jabatan penting yang diemban, sosok yang berkemeja putih dan berdasi kemas itu sampai pada jabatan yang sangat dibanggakannya: Rektor Institut PTIQ Jakarta. Menjadi rektor di Institut PTIQ Jakarta, memimpin para dosen dan mahasiswa yang sebagian besarnya adalah para *hafizh* dan penikmat kajian Al-Quran adalah jabatan yang penuh berkah baginya. Dan berkah adalah segalanya. Sekali lagi, baginya. Kata kuncinya adalah: Al-Quran.

Di atas itu tadi adalah gambaran betapa sosok berkemeja putih dan berdasi kemas itu bukan hanya seorang akademisi yang mencekoki dirinya dengan penelitian dan buku-buku. Dia juga adalah seorang aktivis. Barangkali itu memang sudah bawaan dirinya dari sononya. Saat masih berkecimpung di dalam bidang keseteraan gender, dia adalah seorang akademisi dengan kedalaman ilmu dalam hal gender dalam studi Islam dan sekaligus dia juga adalah seorang aktivis kesetaraan gender. Di saat kini dia terkenal sebagai seorang pengkaji Tasawwuf dan mewarnai setiap butir ceramah-ceramahnya dengan rasa, dia juga sekaligus adalah seorang aktivis Tasawwuf yang siap membimbing jamaahnya hingga hal-hal yang sangat teknis. Di kala padatnya jadwal penelitian dan mengajar yang masih dilakoninya, dia juga sekaligus adalah seorang Imam Besar Masjid Istiqlal yang berarti juga seorang aktivis masjid.

Memang "tidak jarang" akademisi yang sekaligus aktivis dan sosok berkemeja putih dan berdasi kemas itu adalah salah seorang di antara yang "tidak jarang" itu. Namun ini dalam arti yang sebenar-

benarnya karena sosok berkemeja putih dan berdasi kemas itu juga adalah seorang yang mampu bertindak sebagai penengah, juga dalam arti yang sebenar-benarnya. Penengah adalah salah satu pembuktian berhasilnya seorang akademisi turun sampai di tingkat paling teknis aktivisme. Contoh paling hangat adalah penugasannya sebagai pembaca doa di dalam Debat Capres-Cawapres Pemilu 2019. Siapa kira-kira yang bisa digadang sebagai pembaca doa di acara seperti itu dan tidak mendapatkan protes dari salah satu pihak? Itu tidak mudah di masa-masa seperti saat ini di kala semua orang memiliki warna dan kemungkinan besar ditolak orang warna berbeda. Di kala semua warna berebut dominasi, maka satu-satunya warna yang tidak mampu ditolak oleh semua warna adalah kebeningan, dan itu ada pada sosok berkemeja putih dan berdasi kemas itu.

Buku ini adalah persembahan sederhana dari beberapa dosen Institut PTIQ Jakarta yang tidak mampu mengucapkan selamat ulang tahun dengan cara yang lebih baik lagi dari yang ini karena tidak tahu bagaimana cara mengucapkan selamat ulang tahun yang pas untuk seorang Prof. Nasaruddin Umar, MA.

Tidak ada keangkuhan dari buku ini untuk menahbiskan diri sebagai upaya memberikan gambaran utuh seperti apa pemikiran seorang Prof. Dr. Nasaruddin Umar, MA. yang memang sangat kompleks dan komprehensif. Salah satu kekurangan buku ini adalah kegagalannya memotret pemikiran seorang Prof. Dr. Nasaruddin Umar, MA. yang bukan hanya akademisi, tetapi juga aktivis. Buku ini terlalu berat kepada sisi Prof. Dr. Nasaruddin Umar, MA. sebagai akademisi dan itupun hanya memotret dua tema, yaitu: Gender dan Spiritualitas. Tema Dialog Antariman, Tafsir, dan Ulumul Quran yang juga merupakan perhatian besar seorang Prof. Dr. Nasaruddin Umar, MA. belum mendapatkan perhatian serius.

Atas terbitnya buku ini, editor mengucapkan terima kasih kepada pribadi Prof. Dr. Nasaruddin Umar, MA. atas segala inspirasinya, kepada Penerbit PTIQ Press atas pekenaannya, dan khusus kepada

para penulis: Aas Siti Solichah, Abdul Rouf, Akhmad Shunhaji, Ellys Lestari Pambayun, Kerwanto, Kholilurrohman, Muhammad Adlan Nawawi, Nur Arfiyah Febriani, dan Sahlul Fuad atas tulisannya yang sangat berharga.

Duren Tiga, 16 Juni 2019

Abd. Muid N.

TRANSLITERASI

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	.	ز	z	ق	q
ب	B	س	s	ك	k
ت	T	ش	sy	ل	l
ث	Ts	ص	sh	م	m
ج	J	ض	d	ن	n
ح	H	ط	t	و	w
خ	Kh	ظ	z	ه	h
د	D	ع	.	ء	‘
ذ	Dz	غ	g	ي	y
ر	R	ف	f		-

Keterangan :

1.Konsonan yang bersyaddah ditulis dengan rangkap: Misalnya : ربنا ditulis *rabbanâ*.

2.Vokal Panjang (*mad*) : *Fathah* (baris di atas) di tulis â, *kasrah* (baris di bawah) di tulis î, serta *dammah* (baris di depan) di tulis dengan û. Misalnya القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.

3.Kata sandang *alif* + *lam* (ال): Bila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya ; الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf lam diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya; الرخال ditulis *ar-rijal*.

4.*Ta' marbûthah* (ة) : Bila terletak diakhir kalimat ditulis h, misalnya; البقرة ditulis *al-baqarah*. Bila ditengah kalimat ditulis t, misalnya; زكاةالمال ditulis *zakât al-mâl*, atau سورةالنساء sûrat *al-Nisâ`*.

5.Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut penulisannya, Misalnya; وهوخيرازقين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.

DAFTAR ISI

APRESIASI AL-QURAN TERHADAP PEREMPUAN DALAM PERAN DOMESTIK DAN PUBLIK

(Telaah Buku *Ketika Fikh Membela Perempuan* Karya Prof. Dr. Nasaruddin Umar, MA.)

Aas Siti Sholichah
Dosen Fakultas Tarbiyah Institut PTIQ Jakarta

Ajaran Islam tidak secara skematis membedakan faktor perbedaan laki-laki dan perempuan, tetapi lebih cenderung memandang kedua insan ini secara utuh, antara satu dengan lainnya secara biologis dan secara sosial saling membutuhkan. Boleh jadi, suatu peran dapat diperankan keduanya, tetapi dalam peran-peran tertentu hanya dapat diperankan oleh satu jenis tertentu seperti mengandung, melahirkan, dan menyusui, hanya dapat diperankan perempuan, tetapi bidang-bidang tertentu lebih tepat diperankan laki-laki. Kelebihan dan kekurangan dimiliki perempuan dan laki-laki. Seluruh potensi dan kekuatan yang ada pada keduanya bertujuan untuk memaksimalkan perannya sebagai khalifah dan 'abid di bumi.

Nasaruddin Umar,
dalam buku Ketika Fikih Membela Perempuan

A. Pendahuluan

Sejarah primitif awal menjelaskan bahwa pada dasarnya tidak ada pembagian kerja yang didasarkan pada jenis kelamin tertentu di masyarakat, karena itu perempuan dan laki-laki

primitif awal sama-sama berburu untuk memenuhi kebutuhan nafkah.[1] Namun ketika perempuan menjalani kodratnya hamil dan melahirkan, maka mulailah ada pembagian kerja antara laki-laki dan perempuan. Mulailah para perempuan tinggal di gua-gua untuk merawat anak-anak, sementara laki-laki berburu. Menariknya, ketika wilayah buruan semakin punah laki-laki pergi berburu ke tempat-tempat yang lebih jauh sehingga harus meninggalkan keluarga dalam waktu yang cukup lama.

Melihat kondisi seperti itu, perempuan mulai menanam beragam tanaman di sekitar gua agar mereka dapat bertahan hidup dengan cara mengambil hasil tanaman, karena itu perempuanlah sebenarnya penemu pertanian pertama. Belakangan ketika panen buah dan pertanian mulai banyak dan dapat menghidupi keluarga lebih lama, laki-laki mulai berhenti berburu dan sebaliknya mengambil alih pekerjaan perempuan. Pada saat itu mulai terjadi domestifikasi perempuan. Perempuan mulai di rumahkan, karena pertanian mulai dikuasai laki-laki. Saat itu awal terjadinya pembagian kerja secara seksual ketika dunia publik di kuasai laki-laki dan dunia domestik dilekatkan pada perempuan.

Dalam perjalanan sejarah perempuan, melalui berbagai literatur ditemukan perilaku *stereotype* dan tindak kekerasan terhadap perempuan. Dalam dua peradaban besar Yunani dan Romawi, keberadaan perempuan statusnya tidak lebih dari barang dagangan, tidak berhak mewarisi dan menggunakan harta.[2] Keyakinan Yunani dan Romawi juga berimplikasi

[1] Arif Budiman dalam buku Ida Rosyidah dan Hermawati, *Relasi Gender,* Jakarta: UIN Jakarta Press, 2013, hal.15.

[2] Musthafa As-Siba'i dalam bukunya *Al-Mar'ah baina al-Fiqh wa al-Qânûn* menyebutkan: "Tentang kepemilikan harta, anak perempuan tidak berhak memiliki, jika ia memperoleh harta, maka ditambahkan kepada harta pimpinan keluarganya, hal ini tidak bisa diubah karena kedewasaan dan pernikahan. Lihat Muhammad Ali Al-Bar, Wanita Karir Dalam Timbangan Islam: *(Kodrat Kewanitaan, Emansipasi dan Pelecehan Seksual),* Jakarta: Pustaka Azzam, hal. 1-2.

terhadap keyakinan agama-agama yang berkembang saat itu.

Bagi kaum Yahudi dan Nasrani perempuan dianggap sebagai pangkal kejahatan, sumber dosa dan kesalahan, dan pada saat haid perempuan dianggap najis dan tidak boleh disentuh selama tujuh hari. Selain itu keyakinan kaum Yahudi dan Nasrani perempuan (Hawa) adalah sumber kehancuran karena mengajak nabi Adam untuk memakan buah terlarang sehingga menyebabkan Adam terusir dari syurga, kepercayaan tersebut juga terdapat dalam kitab Taurat yang diperbaharui (Perjanjian Lama) dalam pasal ketiga dari Kitab Penciptaan.[3]

Kepercayaan kaum Yahudi dan Nasrani dalam kitab Taurat membawa implikasi terhadap keberadaan perempuan. Dalam Kitab Talmud (Eruvin 100b) dijelaskan bahwa akibat pelanggaran Hawa/Eva di Surga, maka kaum perempuan akan menanggung penderitaan mengalami siklus menstruasi, persetubuhan pertama kali mengalami sakit, mengalami

---

[3] Pasal ketiga dari Kitab Penciptaan *"Ular adalah asal semua binatang bumi, ia berkata kepada si wanita: "Betulkah Allah telah berkata, kalian berdua jangan memakan dari pohon surga?", si wanita berkata kepada si ular: "Kami memakan buah pohon surga, adapun buah pohon yang di tengah surga itu, Allah telah mengatakan, kalian berdua janganlah menyentuh agar kalian berdua tidak mati". Ular berkata kepada si wanita: "Kalian berdua tidak akan mati, akan tetapi Allah sudah tau, bahwa jika kalian berdua memakan buahnya, maka mata kalian berdua akan terbuka, kalian berdua menjadi seperti Allah tahu yang baik dn yang buruk. Si wanita beranggapan, bahwa memakan dari pohon itu adalah sesuatu yang baik, selain pohon itu menyejukkan mata dan sanngat indah dipandang. Lalu ia mengambil buahnya dan memakannya, lalu memberikan pula kepada prianya lalu ia pun memaka pula. Setelah itu terbukalah mata mereka, mereka tahu bahwa mereka telanjang, lalu diambillah daun-daun tin untuk diadikan penutup dirinya. Saat itu terdengar suara Tuhan berjalan di Surga bersamaan dengan hembusan angin siang. Adam dan isterinya menyembunyikan diri dari pandangan Tuhan di antara pepohonan surga. Lalu Tuhan menyeru Adam dan berkata: "Di mana kamu?" Adam menjawab: "Aku mendengar suara-Mu di surga, tapi aku takut karena aku telanjang, maka aku besembunyi". Tuhan berkata: "Siapa yang memberitahumu bahwa kamu telanjang? Apakah kamu memakan dari pohon yang aku pesankan untuk tidak memakan darinya? "Adam menjawab "Wanita ini yang menyebabkan begini, ia yang memberikannya kepadaku dari pohon itu"*. Lihat Muhammad Ali Al-Bar, *Wanita Karir Dalam Timbangan Islam: (Kodrat Kewanitaan, Emansipasi dan Pelecehan Seksual)*, ... hal. 2-3

penderitaan dalam mengasuh dan memelihara anak-anak, merasa malu akan tubuh perempuan sendiri, tidak merasa leluasa bergerak pada saat kandungannya tua, sakit pada waktu melahirkan, perempuan tidak boleh mengawini lebih dari satu laki-laki, perempuan masih akan merasakan keinginan hubungan seks lebih lama sementara suaminya sudah tidak kuat, perempuan malu untuk menyampaikan hasrat seksualnya, perempuan lebih suka tinggal di rumah.[4]

Selanjutnya dalam masyarakat Hindu hak hidup perempuan yang bersuami harus berakhir pada saat kematian suami, dalam tradisi masyarakat hindu disebut *"sati"*[5]. Tradisi tersebut dilakukan dengan cara membakar istri yang ditinggal meninggal suami. Menurut DC Steyn Parve, bahwa pembakaran para janda di India mencapai 800 orang setiap wilayah, atau sekitar 30.000 orang janda dalam setahun.[6]

Kekerasan dan *stereotype* terhadap perempuan juga terjadi di negara-negara lain di dunia. Di Jerman istri menjadi pertaruhan suami di meja judi. Di China seorang istri yang ditinggal mati suami tidak boleh menikah lagi sepanjang hayatnya, lain lagi perlakuan perempuan di wilayah Sparte, perempuan boleh bersuami lebih dari satu. Beberapa negara bagian di Perancis menyelenggarakan pertemuan pada tahun 586 M yang membahas tentang keberadaan perempuan dianggap sebagai manusia atau bukan, hasil dari pertemuan tersebut menyimpulkan bahwa perempuan adalah manusia,

---

[4] Nasaruddin Umar, *Paradigma baru Teologi Perempuan,* Jakarta: Fikahati Aneska, 2000, hal. 49-50

[5] *Sati* adalah ritual masyarakat Hindu yang menunjukkan bahwa istri menunjukkan kesetiaan kepasa suami yang telah meninggal. Lihat Emsoe Abdurrahman dan Apriyanto Ranoedarsono, *The Amazing Stories of Al-Qur'an*, Bandung: Salamadani, 2009, hal. 184.

[6] Emsoe Abdurrahman dan Apriyanto Ranoedarsono, *The Amazing Stories of Al-Qur'an* .... Hal. 184

tetapi manusia hina yang hanya diciptakan untuk melayani laki-laki semata.[7]

Masyarakat Arab memposisikan perempuan sebagai warga kelas dua dan tidak berhak mendapatkan pendidikan, mencari mata pencaharian, perempuan dianggap benda yang dapat diwariskan dan sebagai pemuas gairah seks bahkan tidak berhak hidup.[8] Bangsa Arab jahiliyah hidup saling bermusuh-musuhan, karena itu masyarakat jahiliyah akan bangga ketika memiliki anak laki-laki, karena beranggapan anak laki-laki dapat membela keluarga sedangkan anak perempuan lemah, itulah sebabnya jika melahirkan anak perempuan, maka masyarakat arab jahiliyah kecewa dan menguburkan hidup-hidup.

Menurut Al-Haitsam bin 'Addiy menyebutkan sebuah riwayat bahwa kebiasaan mengubur hidup bayi perempuan berlaku di sebagian besar kabilah Arab. Rata-rata satu di antara sepuluh kabilah melakukan hal tersebut.[9] Masyarakat jahiliyah sangat tidak menghendaki mempunyai keturunan perempuan, mereka akan marah dan merasa hina dan keberadaan anak perempuan tersebut akan disembunyikan dari lingkungan karena dianggap aib bahkan tidak segan-segan untuk membunuh bayi perempuan yang lahir.

---

[7] Ukasyah Abdulmanan Athibi, *Wanita Mengapa Merosot Akhlaknya,* Jakarta: Gema Insani Press, hal. 75

[8] Menurut As-Suddy, pada jaman jahiliyah apabila seorang suami meninggal, maka istrinya menjadi warisan ayah, saudara laki-laki dan anak laki-laki, di antara mereka mana yang lebih dulu melemparkan baju kepada janda tersebut, ia berhak mengawini tanpa maskawin baru. Jika tidak mau mengawini ia dapat mengawinkan janda tersebut dengan lelaki lain dan mengambil mas kawin yang menjadi hak janda tersebut. Lihat Emsoe Abdurrahman dan Apriyanto Ranoedarsono, *The Amazing Stories of Al-Qur'an* .... hal. 186-187

[9] Emsoe Abdurrahman, Apriyanto Ranoedarsono, *The Amazing Stories of Al-Qur'an* .... hal. 188

Dari realitas perempuan di atas yang digambarkan melalui peradaban dan negara-negara juga agama-agama mengindikasikan adanya perbedaan dan diskriminasi antara perempuan dan laki-laki, hal ini mengakibatkan adanya kesenjangan perempuan untuk mendapatkan akses baik di ruang domestik maupun di ruang publik. Akses perempuan di ruang domestik sebagai isteri kebebasannya terbatas pada sumur, kasur dan dapur. Sedangkan pada ruang publik, perempuan menjadi *second class* karena kungkungan budaya patriarkhi yang lebih memberikan akses dan kesempatan kepada laki-laki untuk berperan lebih leluasa. Fenomena tersebut mempengaruhi berbagai segmen keterlibatan perempuan terutama di ruang publik, baik dalam bidang pendidikan, politik, dan ekonomi.

B. Apresiasi Al-Quran Terhadap Perempuan

1. Apresiasi Al-Quran Terhadap Perempuan dalam Ranah Domestik

Ranah domestik adalah wilayah yang berkaitan dengan rumah tangga. Dalam Islam untuk menyatukan perempuan dan laki-laki maka dilakukan ikatan suci dan sakral pernikahan. Pernikahan merupakan pintu pertama untuk memasuki jenjang kehidupan berumah tangga dalam sebuah konstruksi keluarga baru. Pernikahan mempunyai konsekuensi moral, sosial dan ekonomi yang kemudian melahirkan sebuah peran dan tanggung jawab sebagai suami dan istri.

Dalam pandangan *fuqaha,* nikah mengandung arti *watha* (bersenang-senang) antara perempuan dan laki-laki dan berkewajiban saling menolong dan menentukan hak dan kewajiban masing-masing sebagai tanggung jawab dalam

rumah tangga.[10] Dalam pandangan Islam perkawinan atau pernikahan merupakan gerbang untuk melegalkan ikatan dua jenis makhluk Allah SWT yaitu perempuan dan laki-laki. Ikatan pernikahan sejatinya merupakan ladang ibadah untuk lebih mendekatkan diri kepada Allah SWT dan membentuk lembaga yang disebut keluarga.

Nasaruddin Umar menjelaskan bahwa lembaga (wadah) keluarga mempunyai fungsi sosial. Tujuan dari lembaga ini melahirkan kesadaran dan tanggung jawab yang akan terikat kontrak sosial (*'aqd al-tamlik*) dan kontrak religius bernilai ibadah (*'aqd al-ibadah*).[11] Selain itu pernikahan merupakan lembaga nonformal yang di dalamnya terjadi proses edukasi antara dua insan yang memiliki perbedaan jenis kelamin yaitu laki-laki dan perempuan yang sudah pasti karena pola asuh, pendidikan, budaya dan ekonomi yang berbeda, akan menghasilkan perbedaan-perbedaan cara pandang, prinsip, sifat dan karakter yang dimiliki masing-masing.

Dalam perjalanan perkawinan, bersatunya seorang laki-laki dan seorang perempuan, akan melahirkan peranan keduanya. Laki-laki berperan sebagai suami dan perempuan berperan sebagai isteri. Keberagaman ini bukanlah hal yang mudah untuk tetap mempertahankan relasi suami dan isteri dalam ikatan pernikahan, karena masing-masing individu baik perempuan maupun laki-laki harus sama-sama belajar untuk memahami dan menghargai karakter masing-masing. Untuk itu Islam sebagai landasan utama kehidupan manusia termasuk di dalamnya dijelaskan mengenai aturan dan hubungan dalam

[10] Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran,* Jakarta: Kencana, 2015, hal. 121.

[11] Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih Membela Perempuan,* Jakarta: Elex Media Komputindo, 2014, hal. 86.

proses pernikahan dan berumah tangga memberikan tuntunan dan isyarat yang dapat menjadi modal awal dalam meneguhkan dan menguatkan ikatan suci yang didasari dengan cinta kasih pernikahan, hal ini Allah SWT jelaskan melalui firman-Nya surat Ar-Rum/30: 21 sebagai berikut:

وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir.

Dalam ayat tersebut di atas dijelaskan bahwa landasan untuk melanggengkan pernikahan dan menguatkan ikatan rumah tangga adalah *sakînah, mawaddah*, dan *rahmah*. Menurut M. Quraish Shihab *sakînah* merupakan tujuan pernikahan. *Sakîna*h berasal dari kata *sa-ka-na* yang bermakna diam atau tenangnya sesuatu setelah bergejolak dan bersifat aktif dan dinamis. Untuk menuju Sakînah diperlukan tali pengikat setelah ikatan suci pernikahan yaitu *mawaddah*, *rahmah*, dan *amânah*.[12]

Mawaddah berarti kelapangan dan kekosongan dari kehendak buruk yang datang setelah akad nikah sedangkan *rahmah* adalah kondisi psikologis yang muncul di dalam hati akibat menyaksikan ketidakberdayaan atau kekurangan masing-masing. Sedangkan *amânah* adalah sesuatu yang disertakan kepada pihak lain disertai dengan rasa aman dari pemberiannya karena kepercayaannya bahwa apa yang

[12] M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 208-209.

diamanahkan akan terpelihara dengan baik.[13]

Dari penafsiran di atas dapat dijelaskan bahwa konsep Islam dalam ikatan perkawinan merupakan konsep yang indah, tidak hanya sekedar landasan cinta. Islam membangun landasan toleransi, empati dan menghargai perbedaan dalam perkawinan untuk dilebur dalam satu bingkai mahligai rumah tangga yang menentramkan hati untuk sama-sama berlayar dalam suka dan duka. Allah SWT mengartikan kebersamaan laki-laki dan perempuan adalah adanya perasaan tenteram. Kata *al-Mawaddah* diartikan cinta seorang laki-laki kepada isterinya dan *rahmah* adalah kasih sayang bila berkenaan terhadap sesuatu yang buruk.[14]

Mawaddah bukan hanya ikatan cinta lawan jenis tetapi rasa cinta yang disertai dengan penuh keikhalasan dan kesabaran dalam menerima keburukan dan kekurangan orang yang dicintai. *Mawaddah* dicapai melalui adaptasi, negosiasi, saling memahami dan saling mengerti. *rahmah* merupakan perasaan saling simpati, menghormati, menghargai, saling mengagumi, memiliki kebanggaan pada pasangan. *rahmah* ditandai dengan memperlakukan yang terbaik pada pasangan. *Sakinah* merupakan kata kunci penting dimana pasangan suami isteri merasakan kebutuhan untuk mendapatkan kedamaian, keharmonisan, dan ketenangan hidup yang dilandasi oleh keadilan, keterbukaan, kejujuran, kekompakkan dan keserasian serta berserah diri kepada Allah SWT.[15]

Konsep pernikahan dalam Islam dengan landasan sakînah, *Mawaddah* dan *rahmah* merupakan konsep yang membumi

---

[13] M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an* ... hal. 208-209.

[14] Syaikh Imam Qurthubi, *Tafsir Al-Qurtubi*, diterjemahkan oleh Akhmad Khatib dari judul *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2009, hal. 40.

[15] Mufidah, Ch. *Paradigma Gender,* Malang: Bayumedia, 2003, hal. 49-50.

dan diharapkan bagi setiap pasangan suami dan isteri, karena dengan ikatan tersebut menjadikan adanya satu visi untuk membangun rumah tangga yang diharapkan dapat menciptakan kedamaian, ketenangan dan kebahagiaan yang dirasakan oleh kedua belah pihak yaitu suami dan isteri juga anak-anak.

Perasaan saling menghargai, saling menerima, saling menyayangi merupakan perasaan yang mendasar yang diharapkan setiap insan baik laki-laki dan perempuan. Untuk dapat mewujudkannya diperlukan adanya saling keterbukaan dan kerjasama dan menerima kekurangan pasangan untuk membangun hubungan dalam rumah tangga.

Inti dari keharmonisan rumah tangga adalah komunikasi yang intens dan saling memahami, karena berawal dari komunikasi yang baik relasi suami isteri yang baik akan tercipta keluarga yang menentramkan.

Suami dan isteri pada dasarnya pasangan yang diciptakan untuk saling melengkapi, karena hakikat hidup manusia tidak ada yang sempurna, untuk itu dalam membina rumah tangga dan keluarga suami dan isteri saling melengkapi kekurangan serta saling melindungi dari berbagai hal yang dapat menghancurkan rumah tangga. Pesan Al-Qur'an mengenai pasangan suami dan isteri ini sangat indah, dimana keduanya diumpamakan pakaian khusus yang saling menutupi dan menghiasi dan keduanya menjadi pelengkap kebutuhan dalam menjalankan kehidupan rumah tangga, sebagaimana tertera dalam surat Al-Baqarah/2: 187:

...هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ...

... mereka adalah pakaian bagimu, dan kamupun adalah pakaian bagi mereka...

Istilah pakaian dalam ayat tersebut adalah pakaian khusus yang tidak hanya berguna sebagai aksesoris dan pelindung tubuh, namun fungsi pakaian yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah pelindung tubuh dalam suasana ekstrim, dimaksudkan bahwa suami dan isteri harus saling melindungi dari segala cobaan hidup yang menimpa. Fungsi selanjutnya adalah pakaian sebagai penutup aurat, dimana jika diumpamakan dalam ikatan perkawinan, suami dan isteri harus dapat menutupi kelemahan dan aib baik aib suami maupun aib isteri sehingga keduanya mampu menjadikan diri terhormat dan saling menghormati.[16]

Menurut Calhoun & Acocella, kunci bagi kelanggengan pernikahan adalah keberhasilan melakukan penyesuaian diri di antara pasangan. Penyesuaian ini bersifat dinamis dan memerlukan sikap dan tata cara berpikir yang luwes. Penyesuaian adalah indikasi yang kontinu dengan diri sendiri, orang lain, dan lingkungan.[17]

Adanya hubungan sinergitas antara suami dan isteri diawali dengan melakukan adaptasi atau penyesuaian, dimana dengan membawa karakter masing-masing akan menghasilkan perbedaan cara pandang, tujuan dan pendapat dari setiap hal yang dilakukan oleh pasangan suami isteri, untuk itu diperlukan kerelaan untuk menerima dan menghargai perbedaan atas landasan cinta dan kasih sayang untuk membentuk sebuah keluarga yang menenangkan dan membahagiakan.

Cinta adalah rasa yang dimiliki setiap manusia dan merupakan anugerah dari Allah SWT, dengan rasa cinta,

---

[16] Kementerian Agama RI. *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Kedudukan dan Peran Perempuan,* Jakarta: Kementerian Agama RI, 2012. hal. 144.

[17] Sri Lestari, *Psikologi Keluarga,* Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012, hal. 9-10.

hidup akan tenang dan damai dan akan saling memahami dan menghargai. Sedangkan adil merupakan merupakan simbol kesejajaran dan kesetaraan. Kewajiban suami isteri berbanding lurus dengan hak masing-masing, keduanya saling menghargai, memahami dan mengerti akan kelebihan dan kekurangan masing-masing. Suami menghargai dan menghormati isteri, begitu juga sebaliknya isteri menghormati dan menghargai suami.

Keadilan tidak berarti persamaan antar manusia, semua manusia memiliki satu bentuk. Keadilan menggambarkan garis keseimbangan dan tidak menggambarkan garis kesatuan. Persamaan dalam relasi suami istri adalah dalam hal kemanusiaan, tetapi bukan berarti meyakini persamaan keduanya dalam peranan.[18]

Untuk mengetahui apakah laki-laki dan perempuan dalam keluarga setara dan berkeadilan, maka dapat dilihat:

a. Seberapa besar partisipasi laki-laki dan perempuan dalam pengambilan keputusan dan pelaksanaan kegiatan keluarga baik yang bersifat domestik dan publik.
b. Seberapa besar akses dan kontrol serta penguasaan perempuan dalam berbagai sumber daya manusia maupun sumber daya alam yang menjadi aset keluarga, seperti hak waris, hak memperoleh pendidikan dan pengetahuan, jaminan kesehatan, hak-hak reproduksi.
c. Seberapa besar manfaat yang diperoleh perempuan dari hasil kegiatan, baik sebagai pelaku maupun penikmat hasil dari aktifitas dalam keluarga.[19]

[18] Fadhullah Sayid Muhammad Husain. *Dunia Wanita dalam Islam*, Jakarta: Lentera Baristama, 1997, hal. 35

[19] Mufidah Ch, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender,* Malang: UIN MALANG PRESS, 2008, hal. 52-53

Dalam rumah tangga suami dan isteri berperan sangat penting, keduanya mempunyai peranan yang saling melengkapi dan mengisi, tidak ada salah satu peran yang lebih dominan atau lebih baik, karena masing memiliki kelebihan dan kekurangan dan memiliki rasa akan saling membutuhkan satu sama lain serta keduanya akan menghasilkan rumah tangga *sakinah*, *Mawaddah,* dan *rahmah* jika dilandasi dengan rasa saling melengkapi dan menghargai dalam masing-masing peran.

Suami dan isteri merupakan peranan yang memiliki hak dan kewajiban yang seimbang, Untuk menciptakan ketenangan dan keharmonisan dibutuhan keikhlasan dan kerelaan dan saling mendukung dalam peran dan kegiatan antara pasangan suami dan isteri.

Keberhasilan karir dan pekerjaan suami didukung oleh motivasi, cinta kasih dan doa seorang isteri, begitu juga keberhasilan isteri dalam karir dan perannya didukung oleh pemberian akses, motivasi dan keikhlasan suami. Adapun peran dan tanggung jawab suami isteri adalah:

1. Berbagi rasa suka dan duka serta memahami peran, fungsi dan kedudukan suami isteri dalam kehidupan sosial dan profesi. Misalnya pada keluarga yang memungkinkan untuk berbagi peran domestik secara fleksibel sehingga dapat dikerjakan siapa saja yang mempunyai kesempatan dan kemampuan tanpa memunculkan diskriminasi gender.
2. Memposisikan sebagai isteri dan ibu, teman dan kekasih bagi suami yang sama-sama membutuhkan perhatian, kasih sayang, perlindungan, motivasi dan sumbang saran serta memiliki tanggung jawab untuk saling memberdayakan dalam kehidupan sosial, spiritual dan intelektual.

3. Menjadi teman diskusi, bermusyawarah dan saling mengisi dalam proses peran pengambilan keputusan. Pengambilan keputusan atas dasar asas kebersamaan dalam peran pengambilan keputusan.[20]

Dari penjelasan tersebut suami dan isteri keduanya berperan baik dalam urusan domestik maupun publik. Suami dan isteri saling memberikan motivasi untuk sama-sama membangun rumah tangga dan mendidik anak-anak dan dalam mengambil keputasan dilakukan atas nama kesepakatan bersama.

Islam memerintahkan suami berkewajiban mencari nafkah dan mendidik isteri untuk selalu bersama-sama dalam ketaatan. Dan kewajiban isteri memberikan dukungan kepada suami agar dapat memberikan yang terbaik untuk keberhasilan suami. Mendidik anak-anak merupakan kewajiban bersama antara suami dan isteri dan peran perempuan di ranah domestik bukanlah sebuah kewajiban *(obligation)* akan tetapi pilihan *(option)* sebaiknya ada pembagian tugas dalam sebuah rumah tangga, yang semestinya ada peran yang setara.[21]

Kewajiban suami untuk mencari dan memberikan nafkah kepada isterinya merupakan bentuk tanggung jawab dan rasa kasih sayang, hal ini sesuai dengan firman Allah SWT dalam surat an-Nisa/4: 34 sebagai berikut:

ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا ٣٤

[20] Mufidah Ch, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender* ... hal. 138-140.

[21] M. Arfan Mu'ammar, Abdul Wahid Hasan, dkk, *Studi Islam: Perspektif Insider/ Outsider,* Jakarta: IRCiSoD, 2013, hal. 254.

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.

Menurut Sayid Quthub dalam *Fî Zhilâl al-Qur'ân,* ayat ini mengatur hubungan keluarga dan menjelaskan tentang keistimewaan peraturan untuk mencegah kehancuran antara anggota dari keinginan untuk mengikuti hawa nafsu perasaan dan keinginan pribadi, dengan dikembalikan kepada hukum Allah. Ayat ini memberikan batasan bahwa kepemimpinan dalam organisasi rumah tangga berada di tangan laki-laki. Dengan alasan Allah melebihkan laki-laki dengan tanggung jawab kepemimpinan beserta kekhususan-kekhususan dan keterampilan yang dibutuhkannya serta menugasi laki-laki untuk memberi nafkah kepada seluruh anggota keluarga dan memberikan tugas dan kodrat kepada perempuan untuk mengandung, menyusui, melahirkan yang tidak dimiliki oleh laki-laki, maka untuk menselaraskan tugas tersebut laki-laki berkewajiban untuk mencukupi segala kebutuhan dari isteri yang telah memberinya anak-anak.[22]

[22] Sayyid Quthb, *Di Bawah Naungan Al-Qur'an,* diterjemahkan oleh As'ad Yasin dkk, dari judul buku Fî Zhilâl al- Qur'ân, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hal. 352-355.

Tafsir di atas mencoba menginformasikan bahwa suami dan isteri adalah pasangan yang keduanya memiliki pembagian tugas dan fungsi, dimana tugas suami menjadi pemimpin dan pencari nafkah keluarga yang diberikan kepada isteri yang sudah melaksanakan fungsi kodratnya mengandung, menyusui dan melahirkan.

Menurut *jumhur ulama' fiqih* bahwa kewajiban pencari dan penyedia nafkah keluarga adalah suami dalam bentuk siap saji dan siap pakai. Peran isteri adalah sebagai pengemban fungsi reproduksi, hamil, melahirkan, menyusui, dan melayani suami dalam relasi seksual yang tidak dapat digantikan oleh orang lain, karena landasan pernikahan *mu'asyarah bil ma'ruf* dan atas dasar kemaslahatan maka peran tersebut dikompromikan antara keduanya. Untuk memelihara agar relasi tetap berjalan harmonis maka diperlukan perubahan mainset mengenai nafkah.

Nafkah merupakan harta kekayaan anugerah Allah SWT yang dititipkan kepada sebuah keluarga dengan sarana bekerja, namun Allah SWT yang maha mengetahui siapa yang paling pantas untuk dititipi amanah tersebut dalam sebuah keluarga. Hal ini difahami ketika laki-laki tidak mencari nafkah karena PHK, maka isteri boleh mengambil alih peran tersebut.[23]

Nafkah merupakan pengeluaran atau sesuatu yang dikeluarkan oleh seseorang untuk orang-orang yang menjadi tanggung jawabnya. Menurut Al-Qur'an dan Hadits, nafkah meliputi makanan, lauk pauk, alat-lat untuk membersihkan anggota tubuh, perabot rumah tangga dan tempat tinggal. Menurut para *fuqaha* kontemporer menambahkan bahwa biaya perawatan termasuk dalam lingkup nafkah.[24]

[23] Mufidah Ch, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender* ... hal. 148-149.

[24] Husain Muhammad, *Fiqih Perempuan (Refleksi Kyai atas wacana Agama dan Gender,* Yogyakarta: LKiS, 2000, hal. 121.

Laki-laki dan perempuan diberi kelebihan untuk saling melengkapi. Dalam pandangan Islam, laki-laki diberi kelebihan dalam ketegaran fisik dan perempuan diberikan organ-organ reproduksi yang keduanya diarahkan untuk menjalankan fungsi regenerasi. Karena secara biologis perempuan harus menjalani fungsi reproduksi, maka kebutuhan finansial dibebakan kepada laki-laki. Maka nafkah diarahkan sebagai upaya mendukung regenerasi dan bukan sebagai legitimasi superioritas laki-laki.[25]

Ayat ini juga ditujukan kepada laki-laki muslim untuk tidak berbuat aniaya terhadap isteri, hal ini tertuang dalam kisah seorang perempuan datang kepada Nabi dengan luka diwajahnya akibat dari penganiayaan suami, kemudian Nabi memanggil suami perempuan tersebut dan mengarahkan ayat tersebut.

Dari penafsiran ayat tersebut dijelaskan bahwa laki-laki dan perempuan masing-masing diberikan kelebihan oleh Allah SWT dengan kelebihan masing-masing, yaitu laki-laki diberikan kelebihan fisik sehingga berpotensi sebagai pengayom dan pembina juga pengarah bagi isteri, sedangkan perempuan (isteri) diberikan organ reproduksi berpotensi untuk mengandung, menyusui dan melahirkan, kedua potensi tersebut dapat mendukung regenerasi dan masa depan keluarga.

Selain itu ayat ini menjelaskan betapa pentingnya peran suami isteri, kebersamaan dan semangat menciptakan tatanan keluarga yang sukses harus dibina bersama, untuk itu jika suami dalam kondisi tidak bekerja atau kesulitan dalam pekerjaan, maka diperbolehkan isteri untuk bekerja untuk mencukupi kebutuhan sehari-hari, dengan pelimpahan pekerjaan kepada isteri hal ini

[25] Siti Ruhaini Dzuhayatin dkk, *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam,* Jakarta: Pustaka Pelajar, PSW IAIN Sunan Kali Jaga, McGill-ICIHEP, hal. 15

bukan berarti peluang untuk dominasi ada pada perempuan, karena sejatinya ayat ini turun bukan untuk melegitimasi superioritas dan otoritas baik itu suami maupun isteri.

Di atas sudah dijelaskan mengenai peran suami sebagai pemberi nafkah. Berikut ini akan dijelaskan mengenai peran perempuan dalam rumah tangga. Dalam lingkup keluarga peran perempuan dapat dikategorikan menjadi peran sebagai isteri dan peran sebagai ibu. Sebagai seorang isteri, perempuan mempunyai peran sebagai pasangan suami secara biologis. Sebagai manusia kebutuhan biologis merupakan fitrah dalam relasi suami dan isteri, Allah mengkaruniakan keinginan dan kebutuhan secara biologis untuk menempatkan keinginan dan meletakkan kenikmatan agar manusia senang dan jangka panjang menghasilkan generasi. Islam mengatur bagaimana menempatkan peran perempuan secara biologis ini dalam al-Qur'an surat Al-Baqarah/2: 223:

نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ۖ وَقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟
ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٢٣﴾

Isteri-isterimu adalah (seperti) tanah tempat kamu bercocok tanam, maka datangilah tanah tempat bercocok-tanammu itu bagaimana saja kamu kehendaki. Dan kerjakanlah (amal yang baik) untuk dirimu, dan bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu kelak akan menemui-Nya. Dan berilah kabar gembira orang-orang yang beriman.

Pada umumnya ulama tafsir memahami ayat ini sebagai kebolehan mendatangi isteri dengan cara yang menyenangkan. Dalam *Tasyri* dan *Al-Muntakhab* disebutkan bahwa tidak ada dosa bagi suami mendatangi isterinya dengan berbagai cara yang diingini sepanjang di tempat yang seharusnya untuk

reproduksi (*mawdhi'an-nasl*).[26]

Selain berperan sebagai pasangan biologis, istri berperan sebagai pasangan psikologi. Hubungan interpersonal antara suami dan isteri harus diupayakan dengan penuh hangat, bersahabat, saling menghormati dan saling mempercayai. Selain berperan sebagai istri, dalam lingkup domestik (keluarga) perempuan mempunyai peran sebagai Ibu bagi putra-putrinya. Surga berada di bawah telapak kaki ibu, merupakan ungkapan yang termasyhur yang dijadikan ikon betapa mulianya seorang ibu. Ibu merupakan figur terdekat yang akan selalu hadir dalam segala kondisi, bahkan Rasulullah menyebutkan ibu sebanyak tiga kali dalam hadits.[27]

Ungkapan yang lain yang ditujukan kepada perempuan peranannya sebagai ibu adalah *'al-ummu madrasatul ûlâ* (Ibu adalah sekolah pertama), hal ini karena kedekatan ibu dan anak sejak dalam kandungan dan masa menyusui, sehingga memudahkan anak untuk menerima pengetahuan. Akan tetapi peran mendidik anak-anak tidak menjadi peran monopoli semata oleh ibu, ayah juga berperan sebagai pendidik, keduanya berkewajiban mendidik putra-putri untuk menciptakan generasi soleh. Islam mengisyaratkan pendidikan berkualitas tidak hanya bertumpu kepada seorang ibu akan tetapi ayah juga mempunyai kewajiban yang sama untuk mendidik putra-putrinya hal ini terangkum dalam Al-Qur'an bagaimana Luqmanul Hakim diabadikan untuk memberikan

---

[26] Darwis Hude, *Logika Al-Qurán,* Jakarta: Eurobia, 2013.hal. 165

[27] Dari Abu Hurairah *radhiyallahu'anhu,* beliau berkata "Seseorang datang kepada Rasulullah SAW dan berkata, wahai Rasulullah, kepada siapakah aku harus berbakti pertama kali? Nabi SAW menjawab "Ibumu!" Dan orang tersebut kembali bertanya "kemudian siapa lagi?" Nabi SAW menjawab "Ibumu". Orang tersebut bertanya kembali "kemudian siapa lagi?" Nabi menjawab kemudian ayahmu (HR. Bukhari dan Muslim). Bukhari No. 5971 dan Muslim No. 2548).

pendidikan kepada putra-putrinya, begitu pula Nabi Ibrahim yang mendidik Ismail dan Ishak sehingga menjadikan keduanya mempunyai aqidah yang kuat.

Peran ibu dalam rumah tangga bukan berarti menutup diri untuk beraktifitas dalam lingkup sosial atau publik, terlebih Allah telah menganugerahkan kemampuan dan kecerdasan yang sama antara laki-laki dan perempuan. Jika seorang perempuan (ibu) mempunyai keluasan ilmu dan kemampuan (*skill*) maka peran dan tugas dalam keluarga dan masyarakat dapat dilaksanakan bersama dan beriringan, hal ini diperlukan kelapangan hati suami dan anak-anak untuk memberikan motifasi dan semangat kepada isteri untuk tetap hidup bermanfaat untuk keluarga dan masyarakat. Peran perempuan sebagai isteri dan ibu tidak akan berhasil jika laki-laki yang berperan sebagai suami tidak dapat bekerjasama dan bersinergi. Untuk itu, suami dan isteri harus berupaya untuk menciptakan visi keluarga bersama sehingga misi dan tujuan pernikahan yang diinginkan tercapai.

2. Apresiasi Al-Qurán terhadap Perempuan dalam Ranah Publik

Sayyid Quthub mengatakan bahwa Perempuan adalah penyangga peradaban.[28] Pentingnya perempuan dalam memperjuangkan kemajuan suatu bangsa merupakan penyangga peradaban yang dapat memajukan sebuah bangsa.[29] Ungkapan Sayyid Qutub tersebut merupakan isyarat pentingnya sinergitas antara laki-laki dan perempuan,

[28] Kaheron Sirin, *"Membangun Masyarakat Qur'ani: Rekonstruksi Pemikiran dan Gerakan Perempuan Menuju Keluarga Anti Kekerasan"*, dalam *Jurnal al-Burhan*, No.7 Tahun 2007, hal.92

[29] Husein Alkaff, *Kedudukan Wanita Dalam Pandangan Imam Khomeini*, Jakarta: Lentera Basritama, 2004, hal.124.

karena semua lingkup kehidupan sudah pasti membutuhkan keterlibatan laki-laki dan perempuan.

Konsep persamaan peluang berprestasi dan eksistensi di wilayah publik dalam al-Qur'an di contohkan langsung oleh Rasulullah. Perempuan-perempuan yang hidup di masa Rasulullah mempunyai kemampuan dan kecerdasan yang luar biasa dan Rasulullah tidak pernah membatasi ruang dan gerak para perempuan, diantara mereka adalah istri Rasulullah Khadijah. Khadijah merupakan figur istri yang mampu menghantarkan suami untuk dapat menjalankan fungsinya dengan baik sebagai utusan Allah, dengan kesabaran dan kebijaksanaan Khadijah, Rasulullah mampu melalui masa-masa sulit dalam kenabian. Selain itu perjuangan Khadijah untuk mendampingi kepemimpinan Rasulullah sangat luar biasa, di tengah masyarakat yang tidak mempercayai kerasulan Muhammad, Khadijah dengan keyakinan yang bulat mempercayai Rasulullah sebagai utusan, hal yang paling istimewa dari Khadijah adalah kemampuan dan kecerdasannya dalam bidang ekonomi dan menjadi pengusaha perempuan sukses, dengan kecintaan dan keyakinan yang tulus seluruh aset yang dimilikinya diberikan untuk membantu suami (Rasulullah) dalam memperjuangkan Islam.

Selain Khadijah perempuan cerdas lainnya adalah Aisyah, kecerdasan dan keluasan ilmu Aisyah tidak hanya dalam ilmu agama, tetapi Aisyah mampu dalam ilmu-ilmu umum seperti syair, sastra, sejarah, kedokteran dan ilmu-ilmu lain dan Aisyah menjadi rujukan keilmuan setelah wafat Rasulullah.[30]

[30] Aisyah menjadi bukti sosok perempuan dengan tingkat intelektual yang melebihi kebanyakan laki-laki. Bahkan, para sahabat laki-laki Nabi sering memuji kecerdasan Aisyah, "Kanat 'Aisyah A'lam al-Nas wa Afqah wa Ahsan al-Nas Ra'yan fi al-'Ammah," (Aisyah adalah orang yang terpandai dan paling cerdas, pandangan-pandangannya paling cemerlang). DEPAG RI, *Tafsir al-Quran Tematik: Kedudukan dan Peran Perempuan,*

Dalam aspek ekonomi, perempuan dalam seluruh sejarah sosial memiliki peran yang sangat signifikan baik untuk keluarganya sendiri maupun masyarakatnya. Pada masa nabi, pernah ada orang yang melarang perempuan yang bekerja di kebun korma miliknya. Nabi membela perempuan itu dan memberikan kesempatan kepadanya untuk bekerja. "Petiklah buah kurmamu itu, agar kamu bisa bersedekah dan berbuat baik kepada orang lain".[31]

Al-Hawla al Attharah, seorang perempuan pedagang parfum di Madinah. Nabi senang mengunjungi tokonya dan mampir ke rumahnya untuk melihat-lihat parfumnya. Rithah binti Abd Allah al Tsaqafiyah, perempuan ini pemilik dan manager pabrik. Dia pernah menemui Nabi dan mengatakan:"Nabi, aku seorang perempuan pengusaha yang cukup sukses. Suamiku miskin, anak-anakku tak bekerja. Apakah aku bisa menafkahi mereka? Nabi menjawab: *"Laki fi Dzalika Ajru Ma Anfaqti 'alaihim."*(Kamu memperoleh pahala dari apa yang kamu berikan kepada mereka).[32]

Zainab bin Jahsy adalah perempuan pengusaha yang sukses. Dia mengerjakan usahanya dengan tangannya sendiri dan keuntungannya sebagian diperuntukkan bagi perjuangan Islam.[33] Pasca Nabi, Umar bin Khattab, penggantinya yang kedua, mengangkat seorang perempuan cerdas dan terpercaya (jujur) bernama As-Syifa, menjadi manager Pasar di Madinah.

Dalam bidang Politik, Aisyah, isteri Nabi, Fathimah (putri), Zainab (cucu), Sukainah (cicit); adalah perempuan-perempuan terkemuka yang cerdas. Mereka sering terlibat dalam diskusi-

Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2009, Cet. Ke-1, Seri 2, hal. 94-95.

[31] Shahih Muslim, *Kitab al Thalaq, Jawaz Khuruj al Mu'tadah al Bain,* Hadits No. 2727.

[32] Ibn al Atsir, *Usd al Ghabah,* Juz V, t.th, hal. 432

[33] Ibn al Atsir, *Usd al Ghabah,* V, t. th, hal. 465

diskusi dan perdebatan-perdebatan tentang tema-tema sosial-politik, bahkan meng¬kritik kebijakan domestik maupun publik yang patriarkhis. Partisipasi perempuan juga muncul dalam sejumlah *bai'at* (perjanjian, kontrak) sebagai wujud loyalitas kepada pemerintah.

Sejumlah perempuan sahabat Nabi seperti Nusaibah binti Ka'ab, Ummu Athiyyah al-Anshariyyah, Ummu Sulaim binti Malhan, Umm Haram binti Malhan, Umm al-Harits al-Anshariyyah, Rabi' binti al-Mu'awwadz, Rufaidah al-Anshariyyah, dan lain-lain, ikut bersama dengan Nabi dan para sahabat laki-laki dalam perjuangan bersenjata melawan penindasan dan ketidakadilan orang-orang kafir. Tsumal al-Qahramanah, adalah hakim perempuan yang sangat terkenal pada masa pemerintahan khalifah al-Muqtadir. Dia tidak hanya mengadili perkara-perkara perdata melainkan juga pidana. Hadir dalam persidangannya para hakim (*qudhat*), para ahli fikih (*fuqaha'*), dan tokoh-tokoh masyarakat (*al-A'yan*).[34] Demikian juga, Turkan Hatun al-Sulthan, hakim perempuan yang sukses, bukan hanya untuk mengadili perkara perdata saja, tetapi juga pidana.

Perempuan yang lain yang hidup pada masa Rasulullah dan berjuang bersama-sama Rasulullah adalah Ummu Ammarah, kecintaan dan kesungguhan untuk menjadikan Islam sebagai pegangan hidup dan Muhammad sebagai tauladan hidup menghantarkannya sebagai pejuang perempuan pertama. Beberapa peristiwa besar seperti Baiat Aqabah, Perang Uhud, Perjanjian Hudaibiyah, Perang Khaybar, Umrah al-qadhiyyyah, Penaklukan Makkah dan Perang Hunain mampu dilalui, dan Ummu Ammarah adalah pejuang perempuan yang

[34] Ibnu Katsir, *al-Bidayah wa al-Nihayah,* Beirut: Darul Fikr, t.th, Jilid 11, hal. 129.

melindungi nabi sewaktu perang uhud.[35]

Dalam perjalanan kehidupan dan kepemimpinan kaum perempuan dapat secara langsung mengemukakan berbagai masalah yang berkaitan dengan perempuan.[36] Suatu hari Rasulullah ditanya oleh seorang perempuan pemberani dan cerdas yaitu Ummu Salamah dengan pertanyaan "Mengapa laki-laki disebut dalam al-Qur'an sedangkan kami (perempuan) tidak disebutkan? Jawaban Rasulullah berdasarkan wahyu dan rasul menjelaskan secara terbuka di mimbar menjelaskan kedudukan laki-laki dan perempuan melalui wahyu surat al-Ahzab/33: 35[37]

إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٥﴾

Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyu´, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa,

[35] Diriwayatkan dari Ammarah ibn Ghaziyah bahwa Ummu Ammarah berkata: "Ketika orang-orang meninggalkan Rasulullah SAW. Hanya segelintir yang tersisa, yakni sekitar sepuluh orang. Aku, anakku dan suamiku berdiri dihadapan beliau melindunginya, lalu tiba-tiba datang musuh menunggang kuda dan mengayunkan pedang menyerangku. Ummu Ammarah langsung menghadangnya lalu memukul kaki orang itu hingga jatuh terjerambab. Setelah itu kami kembali melindungi Rasulullah dengan senjata. Mahmud Al-Mishri, *Sahabat Wanita Rasulullah: Kisah Hidup Muslimah Generasi Pertama,* Jakarta: Zaman, 2011, hal. 63-64

[36] Para tokoh sahabat juga menyaksikan berbagai peristiwa serupa pada zaman Umar bin Khatab yang kala itu pendapat perempuan diminta untuk menetapkan berbagai keputusan dan memperbaiki keputusan yang telah lalu, lihat Hibbah Rauf Izzat, *Wanita dan Politik Pandangan Islam,* Bandung: Remaja Rosda Karya, 1997, hal. 119.

[37] Fatima Mernisi, *Menengok Kontroversi Peran Wanita Dalam Politik,* Surabaya: Dunia Ilmu, 1997, hal. 154.

laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar

Partisipasi perempuan dalam lingkup politik diisyaratkan dalam Al-Qur'an surat at-Taubah/9: 71:

وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ يَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرۡحَمُهُمُ ٱللَّهُۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ٧١

Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma´ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Pada ayat ini dijelaskan mengenai gambaran kerjasama antara laki-laki dan perempuan dalam berbagai kehidupan untuk mengerjakan yang ma'ruf dan mencegah yang munkar. Hal ini mengisyaratkan bahwa laki-laki dan perempuan hendaknya dapat mengamati dan mengikuti perkembangan masyarakat serta masalah yang berkembang dalam masyarakat untuk ikut serta dalam menyelesaikan masalah tersebut secara bersama-sama.

a. Perempuan dalam Kepemimpinan Publik

Kepemimpinan adalah suatu seni (*art*) kesanggupan (*ability*) atau teknik untuk membuat kelompok orang-orang mengikuti atau mentaati segala apa yang dikehendakinya dan membuat mereka antusias mengikutinya[38]. Pemimpin menurut Kartini

[38] Wahyu Suprapti, *Perilaku Kepemimpinan*, Jakarta: Lembaga Administrasi Negara, 2000, hal. 5.

Kartono adalah seorang pribadi yang memiliki kecakapan dan kelebihan khususnya kecakapan-kelebihan di suatu bidang, sehingga dia mampu mempengaruhi orang lain untuk bersama-sama melakukan aktifitas tertentu untuk pencapaian satu beberapa tujuan.[39]

Syarat terciptanya kepemimpinan yang baik adalah adanya integritas dan kapabilitas yang dimiliki oleh setiap manusia tanpa melihat jenis kelamin, karena syarat kepemimpinan tersebut merupakan potensi yang ada dalam setiap diri manusia baik laki-laki dan perempuan.

Berbagai hal yang menarik yang selalu menjadi perbincangan dan kajian dalam wilayah kepemimpinan adalah kepemimpinan perempuan baik itu di wilayah domestik maupun wilayah publik. Penulis akan mencoba memaparkan mengenai kepemimpinan perempuan ditinjau dari berbagai literatur dan penafsiran Al-Qur'an, dengan menjadikan Al-Qur'an sebagai landasan dan sumber utama. Dari beberapa keterangan ayat Al-Qur'an yang menjadi rujukan mengenai kepemimpinan, berikut akan disampaikan Al-Qur'an surat an-Nisa/4: 34

ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ ۚ وَٱلَّٰتِى تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا۟ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

Kaum laki-laki itu adalah pelindung bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang

[39] Vithzal Rivai dkk, *Pemimpin Dan Kepemimpinan Dalam Organisasi,* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013, hal. 2.

taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar

Dalam Al-Qur'an Kata al-qiwamah (kepemimpinan) terdapat pada tiga tempat surat an-Nisa/4: 34, an-Nisa/4:135, al-Maidah/5: 8.

Pandangan para mufasir seperti Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Al- Thabari, Abu Abdullah Muhammad al-qurthubi, Fakhr al-Din al-Razi, Imad al Din Ibnu Katsir, Abu Bakar Muhammad Ibnu al-Arabi dan al-Zamakhsyari mengenai ayat tersebut adalah laki-laki merupakan pemimpin bagi perempuan karena akal dan fisik laki-laki lebih unggul dibanding perempuan, dan para Mufasir ini menjelaskan bahwa kepemimpinan dan superioritas laki-laki terhadap perempuan merupakan kodrat dan fitrah.[40]

Para ulama tafsir di atas berpendapat bahwa Allah menjadikan laki-laki sebagai pemimpin karena keunggulan akal dan fisik yang kuat yang mampu melindungi dan kemampuan tersebut menurut penafsiran di atas bersifat kodrati dan tetap. Sedangkan para ulama tafsir lain mengatakan bahwa keutamaan kaum laki-laki atas kaum perempuan dapat dilihat dari dua segi. *Pertama,* segi hakiki atau kenyataan seperti kecerdasan, kesanggupan melakukan pekerjaan berat, kekuatan fisik, keterampilan menunggang kuda, kemampuan menulis

[40] Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan,* Jogyakarta: LKiS, 2004, hal. 81

menjadi saksi dalam had, qisas. *Kedua,* dari segi *syar'i* yaitu melaksanakan dan memenuhi haknya sesuai dengan ketentuan *sya'ra*, seperti memberikan mahar dan nafkah kepada isteri.[41]

Dari penafsiran di atas, penulis memberikan kesimpulan bahwa terdapat dua segi yang menyebabkan laki-laki menjadi pemimpin pertama segi hakiki atau kenyataan dan yang kedua segi *syar'i* yaitu segala sesuatu yang berhubungan dengan *sya'ra*. Dalam literatur kontemporer dijelaskan bahwa ulama terbagi menjadi dua pendapat. Pendapat pertama adalah penegasan bagi larangan kepemimpinan perempuan, kedua menolak pelarangan tersebut. Alasan yang diajukan oleh pendapat yang menolak pelarangan kepemimpinan perempuan adalah, *pertama* ayat ini berbicara wilayah domestik, sehingga tidak bisa dijadikan rujukan pada wilayah publik, *kedua* ayat ini bersifat informatif kondisi masyarakat arab bukan normatif sehingga tidak dapat dijadikan landasan hukum, *ketiga* adanya sejumlah ayat yang mengindikasikan kebolehan kepemimpinan perempuan, seperti dalam surat at-Taubah: 71, *keempat,* kata *rijâl* dalam ayat tersebut tidak berarti jenis kelamin laki-laki, tetapi sifat maskulinitas yang bisa dimiliki laki-laki dan perempuan.[42]

Menurut pendapat tersebut di atas, terdapat perbedaan cara pandang mengenai kepemimpinan yang berkaitan dengan kepemimpinan perempuan dijelaskan bahwa ayat tersebut berbicara kepemimpinan laki-laki dalam wilayah domestik (rumah tangga) yang mensyaratkan adanya pemberian dan kewajiban nafkah, sedangkan kepemimpinan dalam wilayah publik tidak mensyaratkan adanya kewajiban memberikan

[41] Forum Kajian Kitab Kuning, *Wajah Baru Relasi Suami Isteri: Telaah kitab 'uqud al-Lujjayn,* Yogyakarta: LKIS, 2003 hal. 45-46.

[42] Faqihuddin Abdul qadir, *Bergerak Menuju Keadilan,* Jakarta: Rahima, 2006, hal…50-51

nafkah, melainkan adanya kemampuan memimpin, mempunyai integritas tinggi dan kapabilitas sehingga syarat kewajiban nafkah tidak ada, alasan kedua adalah ayat tersebut bersifat informatif yaitu menjelaskan mengenai kebudayaan Arab dengan menjadikan laki-laki sebagai pemimpin karena pada saat itu kelahiran anak laki-laki sangat diharapkan dibanding anak perempuan, dan alasan ketiga adalah ayat tersebut bukan satu-satunya ayat yang menjelaskan tentang kepemimpinan terdapat beberapa ayat mengenai pembolehan kepemimpinan perempuan, selanjutnya kata *ar-rijâl* dalam ayat tersebut mempunyai arti maskulinitas yang dimiliki laki-laki dan perempuan.

Pendapat penulis kepemimpinan bukan kodrati yang tidak dapat dirubah atau digantikan antara laki-laki dan perempuan. Kepemimpinan di wilayah publik merupakan kepemimpinan yang dapat dilakukan oleh laki-laki dan perempuan sebagaimana yang dijelaskan dalam berbagai sejarah umat Islam berbagai lingkup kehidupan baik sosial, ekonomi, politik dan pendidikan banyak perempuan-perempuan yang menjadi pemimpin dan berdasarkan sejarah terdapat beberapa pemimpin perempuan seperti ratu bilqis sukses memimpin kerajaan saba, khadijah sukses menjadi pengusaha dan Asyifa sukses sebagai manajer pasar.

Dalam wilayah sosial, laki-laki sama-sama memiliki hak, peran dan tanggung jawab terhadap tugas-tugas publik. Dalam ruang publik, perempuan memiliki hak untuk menyatakan suaranya, menjadi anggota parlemen, menjadi hakim, atau menjadi tentara, tergantung kecenderungan serta pofesionalitas perempuan.[43]

---

[43] M. Arfan Mu'ammar, Abdul Wahid Hasan, dkk, *Studi Islam: Perspektif Insider / Outsider*... hal. 255

Jika mengamati kondisi saat ini, partisipasi perempuan dalam ranah publik bukan hanya semata eksistensi perempuan dan legitimasi agama dan sosial, akan tetapi keterlibatan perempuan dalam ranah publik menjadi hal yang mendesak, dimana permasalahan yang dialami perempuan semakin kompleks.

Sebagai gambaran riil tingginya angka kekerasan yang dialami perempuan, menurut data yang dari Komnas Perempuan mencatat sebanyak 22.512 kasus kekerasan terhadap perempuan (KTP) yang ditangani oleh 257 lembaga di 32 propinsi di Indonesia, dan kasus yang paling banyak adalah KDRT sebanyak 16709 kasus, (76%). Selain itu masalah yang cukup besar yang perlu melibatkan perempuan adalah angka kematian ibu melahirakan 2002/2003 sebesar 307/100.000 kelahiran hidup.[44]

Fakta lain yang diperoleh, di Indonesia permasalahan perempuan dalam bidang kesehatan tidak saja berhubungan dengan angka kematian ibu, adanya aborsi yang tidak aman, banyaknya perempuan yang mengidap kanker rahim dan kanker payudara yang memerlukan penanganan dan partisipasi perempuan.

Dari berbagai permasalahan tersebut, selain pentingnya keterlibatan perempuan, perlu adanya sinergitas dan kerjasama yang dibangun antara laki-laki dan perempuan untuk dapat merasakan berbagai permasalahan yang dialami perempuan yaitu dengan adanya pendidikan berperspektif gender yang dapat menyadarkan laki-laki dan perempuan bahwa permasalahan yang dialami saat ini adalah masalah bersama yang memerlukan solusi bersama. Hal yang lebih penting adalah kebijakan negara

[44] Mufidah Ch, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender* ... hal. 155.

yang pro terhadap permasalahan perempuan, salah satu upaya yang dilakukan adalah perubahan *mindset* baik itu dikalangan akademisi, legislatif dan eksekutif bahkan setiap warga negara untuk memberikan pengertian, bahwa masalah-masalah yang dialami perempuan bukan hanya masalah perempuan namun menjadi masalah negara yang harus diberikan solusi.

Selain upaya perubahan *mindset*, keterlibatan perempuan dalam politik praktis suatu keharusan, tentunya keterlibatan perempuan yang berperspektif keadilan gender, hal ini akan memberikan rangsangan dan stimulus kepada setiap perempuan yang mempunyai masalah, bahwa mereka diperjuangkan dan didukung oleh kaum perempuan yang satu nasib.

Melihat kondisi permasalahan perempuan tersebut, partisipasi perempuan di bidang politik bukan hanya sekedar memenuhi kuota 30 persen, akan tetapi lebih kepada perjuangan perempuan untuk meminimalisir permasalahan tersebut. Maka seyogyanya partisipasi perempuan dalam lingkup politik dan kepemimpinan mencakup berbagai hal yaitu kebijakan, aksi dan anggaran. Hal ini akan memberikan peluang terhadap aktifitas perempuan di luar rumah untuk memberikan andil terhadap permasalahan yang dihadapi manusia.

b. Bekerja dalam Pandangan Al-Qur'an

Istilah bekerja menurut kamus Bahasa Indonesia adalah kegiatan melakukan sesuatu yang dilakukan untuk mencari nafkah.[45] Sedangkan kata bekerja menurut bahasa Al-Qur'an dilekatkan dengan kata *'amal*. Kata *'amal* dalam Al-Qur'an terulang sebanyak 359 kali.[46] Kata *'amal* menurut al-Isfahani

[45] Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* Jakarta: Balai Pustaka, 1995, hal. 554.

[46] Kementerian Agama RI, *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Kedudukan dan Peran Perempuan,* Jakarta: Direktorat Urusan Agama Islam, 2012, hal. 81.

mengandung arti perbuatan atau aktivitas yang dilakukan secara sadar dan sengaja bersumber pada daya yang dimiliki oleh manusia yang terdiri dari daya fisik, daya fikir, daya kalbu, dan daya hidup.[47]

Dari pengertian di atas, bekerja dapat didefinisikan sebagai kegiatan, perbuatan atau aktivitas yang dilakukan oleh manusia untuk mencukupi kebutuhan baik yang bersifat primer, sekunder dan tersier yang melibatkan kemampuan fisik, fikir, hati yang bertujuan untuk memberikan kesejahteraan baik untuk pribadi maupun keluarga.

Bekerja merupakan aktivitas yang biasa dilakukan oleh manusia dewasa pada umumnya, dengan melakukan pekerjaan dari berbagai disiplin ilmu dan profesi, yang dilakukan sepanjang hari bahkan sebagaian kecil ada yang melakukan pekerjaan penuh sehari semalam. ‘*amal* atau bekerja dalam Islam merupakan anjuran bahkan kewajiban yang harus dijalankan dalam memenuhi kebutuhan sehari-hari, dengan bekerja, seseorang akan tercukupi kebutuhannya sehingga dapat beribadah dengan tenang. Anjuran Allah SWT perihal bekerja terdapat dalam Al-Qur’an surat al-Jumuah/62: 10

فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ١٠

Apabila telah ditunaikan shalat, maka bertebaranlah kamu di muka bumi; dan carilah karunia Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak supaya kamu beruntung.

Ayat tersebut di atas, menjelaskan tentang anjuran untuk mencari karunia di muka bumi dengan cara bertebaran dan melakukan aktifitas. Anjuran ini adalah isyarat tentang kewajiban

[47] Ar-Ragib al-Isfahani, *Mu’jam Mufradat alfazil-Qur’an,* Beirut: Darul-Fikr, t.th, hal. 378.

mencari pekerjaan untuk mencukupi kebutuhan sehari-hari.

Dalam dunia pekerjaan, setiap orang dituntut bekerja profesional sesuai dengan pekerjaan yang diamanatkan, baik itu terhadap laki-laki maupun perempuan. Konsekuensi dari pekerjaan adalah aktivitas dilakukan tanpa mengenal waktu bahkan seorang suami atau isteri melakukan pekerjaan dengan pulang larut malam atau meninggalkan keluarga di rumah berhari-hari atau berbulan-bulan.

Konsekuensi yang diterima dalam pekerjaan tersebut memunculkan masalah baru dalam kehidupan sosial dan beragama, khususnya bagi perempuan yang melakukan aktivitas keluar rumah dan pulang malam bahkan meninggalkan keluarga berhari-hari karena melaksanakan tugas. Kondisi tersebut tidak hanya menjadi masalah bagi perempuan pribadi, sebagian masyarakat dengan berbagai pemahaman keagamaan memberikan andil dalam menentukan boleh atau tidaknya perempuan untuk bekerja, terlebih dengan konstruk budaya dan pemahaman agama yang berkembang pekerjaan perempuan adalah di dalam rumah dengan menjalankan fungsi reproduksi (mengandung, melahirkan, menyusui), selain itu faktor keamanan menjadi hal yang perlu dipertimbangkan, mengingat bekerja dengan pulang malam dapat menimbulkan fitnah.

Permasalahan bekerja malam hari bagi perempuan menjadi hal yang penting untuk dicarikan solusinya, mengingat dalam masyarakat dengan persaingan yang sangat ketat dan kebutuhan semakin banyak mengharuskan perempuan (isteri) untuk bekerja mencukupi kebutuhan keluarga bersama suami, terlebih dengan tingkat Pemutusan Tenaga Kerja (PHK) yang tinggi terhadap laki-laki (suami) ini menyebabkan perempuan

(isteri) harus bekerja.

Salah satu yang masih menjadi perdebatan mengenai pembolehan perempuan bekerja selain menjalankan fungsi reproduksi adalah adanya fitnah. Fitnah dapat diartikan cobaan atau ujian, dalam arti ini fitnah merupakan sumber kerusakan sosial. Berikut ini akan dijelaskan berbagai pandangan mengenai pembolehan perempuan bekerja terlebih sampai malam hari.

Menurut Yusuf Qardawi perempuan menjadi fitnah jika menggerakkan syahwat laki-laki dan menyebarkan kemaksiatan, membuat laki-laki malas berjuang dan bekerja serta enggan mengurusi kemaslahatan dan permasalahan umat.[48] Dalam pandangan Yusuf Qardawi, fitnah mengenai perempuan bekerja di luar pada malam hari tidak identik dengan kejelekan dan dosa. Hal ini disandarkan bahwa perempuan merupakan makhluk yang sama diciptakan oleh Allah dan mempunyai tanggung jawab sebagaimana laki-laki. Disayangkan sebagian muslim berbuat zalim kepada perempuan dengan menelantarkan hak-haknya dan menghalang-halangi apa yang telah ditetapkan agama, dan agama sering dijadikan sumber legitimasi. Jika ditelaah dalam sejarah Rasulullah dialog dan partisipasi laki-laki dan perempuan berjalan aktif, bahkan para isteri nabi diperkenankan untuk memberikan fatwa mengenai ketetapan hukum. Begitu juga dalam masalah keluarga, Rasulullah berdiskusi dan bermusyawarah dengan isteri-isteri rasul mengenai masalah-masalah penting umat islam, kemudian hasil musyawarah tersebut diambil pendapat yang penuh berkah dan kebaikan.[49]

---

[48] Yusuf Qardawi, *fatâwâ al-Mar'ah al-Muslimah,* Mesir: Maktabah Wahbah, 1996, hal. 17.

[49] Yusuf Qardawi, *fatâwâ al-Mar'ah al- Muslimah*, ... hal. 12- 16.

Perdebatan mengenai hukum perempuan bekerja di luar rumah pada malam hari juga diangkat dalam Muktamar NU ke- 29 di Cipasung Tasikmalaya pada tanggal 1 Rajab 1415 H/ 4 Desember 1994 M. Dalam muktamar tersebut terdapat dua pendapat mengenai perempuan bekerja di luar malam hari, pendapat pertama memperbolehkan perempuan bekerjadi luar rumah pada malam hari jika kondisi aman, terjamin dan tidak menimbulkan fitnah. Pendapat kedua adalah melarang secara mutlak, dengan alasan perempuan tidak boleh bekerja keluar pada malam hari tanpa ada pendamping yang dibenarkan agama.[50]

Hasil akhir dari muktamar NU tersebut mengenai hukum perempuan bekerja di luar rumah malam hari adalah sebagai berikut:

1. Aman dari fitnah dan mendapat izin suami atau wali hukumnya boleh
2. Diduga terjadi fitnah, maka hukumnya haram dan dosa
3. Takut terjadi fitnah, maka hukumnya makruh.[51]

Sedangkan menurut pakar hukum Islam Mesir Abu Zahrah sebagaimana yang dikutip oleh Qurais Shihab menjelaskan bahwa islam tidak menentang perempuan bekerja, hal yang harus difahami bahwa bagi yang sudah berkeluarga tugas pokoknya adalah membina rumah tangga karena perempuan merupakan mampu melindungi rumah tangga dengan kasih sayang.[52]

Dari ungkapan Abu Zahrah tersebut menjelaskan perempuan boleh bekerja dengan tidak mengabaikan tugas pokok untuk membina rumah tangga. Sepanjang tugas rumah

---

[50] Jamal Ma'mur, *Rezim Gender NU*, Jogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015, hal. 195.

[51] Jamal Makmur, *Dinamika Pemikiran Gender dalam Nahdlatul Ulama*, Disertasi, Semarang: IAIN Wali Songo Semarang, 2014, hal. 40

[52] Quraish Shihab, Perempuan, Jakarta: Lentera Hati, 2013, hal. 399.

tangga tidak terbengkalai maka perempuan yang sudah berumah tangga boleh bekerja.

Yusuf Qardawi memberikan syarat bagi perempuan yang bekerja malam di luar dengan ketentuan sebagai berikut:[53]

1. Perempuan boleh bekerja dengan catatan pekerjaan tersebut dianjurkan oleh agama
2. Konsistensi dengan etika yang telah ditetapkan agama mengenai cara berbicara, berjalan, bergerak dan lain-lain
3. Tidak menyia-nyiakan kewajiban yang lain

Dalam Al-Qur'an dijelaskan bahwa isyarat *'amal* atau bekerja terdapat dalam surat an-Nahl/16: 97, sebagai berikut:

مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾

Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.

Jika merujuk ayat tersebut di atas, bekerja atau *'amal* diperbolehkan kepada laki-laki dan perempuan baik pekerjaan itu di dalam rumah maupun luar rumah, penekanan pada ayat ini adalah pekerjaan tersebut adalah pekerjaan baik. Berbagai pendekatan penafsiran ayat Al-Qur'an menjadi rujukan untuk ayat tersebut adalah menurut Ibnu 'Asyur menyatakan setiap laki-laki maupun perempuan berhak untuk mendapatkan hasil dari jerih payahnya dan berhak mendapatkan fasilitas

[53] Yusuf Qardawi, *fatâwâ al-Mar'ah al- Muslimah,* Mesir: Maktabah Wahbah, 1996, hal.105- 107.

dunia yang diperuntukannya sebagai balasan apa yang telah dikerjakannya.[54] Menurut penafsiran tersebut, tidak ada perbedaan hak antara laki-laki dan perempuan dalam menikmati fasilitas dan hasil kerja, semua tergantung dari jerih payah dan kesungguhan dalam bekerja dan berusaha.

Rasyid Ridha dalam tafsir *al-manar* menegaskan bahwa bekerja diwajibkan bagi laki-laki dan perempuan dan melarang hanya berangan-angan. Anjuran bekerja keras yang ditegaskan oleh Rasyid Ridha bertujuan untuk meraih segala kelebihan yang akan didapatkan dengan catatan tetap memegang teguh kebenaran dan sesuai tuntunan syariat.[55] Menurut Rasyid Ridha laki-laki dan perempuan berkewajiban bekerja untuk mencukupi kebutuhan hidup, penekanan dalam penafsiran tersebut adalah apa yang diusahakan berdasarkan kejujuran, kebenaran dan sesuai dengan tuntunan syariat agama Islam.

Menurut Al-Ghazali seperti yang dikutip oleh Quraish Shihab dalam buku Perempuan, kebolehan perempuan untuk bekerja dengan mempertimbangkan bahwa *pertama,* perempuan tersebut memiliki kemampuan luar biasa yang jarang dimiliki oleh laki-laki, *kedua,* pekerjaan yang dilakukan hendaknya layak bagi perempuan dan spesialisasi perempuan, misalnya menjadi dokter kandungan, *ketiga,* Perempuan bekerja untuk membantu suami, *keempat,* perempuan bekerja dikarenakan tidak ada yang mencukupi kebutuhannya atau ada yang bekerja tetapi tidak dapat mencukupi kebutuhan.[56]

Dari penafsiran tersebut menjelaskan bahwa laki-laki dan perempuan boleh bekerja di luar rumah, dengan ketentuan masing-masing dapat menjaga diri dari hal-hal yang tidak baik

---

[54] Ibnu 'Asyur, **at-tahrir wa at- Tanwir,** t.t, tp, t.th, hal. 32
[55] Rasyid Ridho, *Tafsir al- Manar,* Kairo: Maktabah al- Qâhirah, t. th, hal. 58.
[56] Quraish Shihab, *Perempuan,* ... hal. 262-263

(fitnah). Adanya syarat perempuan untuk keluar dan bekerja yang disampaikan beberapa *Mufassir* dan *Fuqaha* menurut penulis itu merupakan syarat yang juga harus dilakukan oleh laki-laki, mengingat syarat-syarat tersebut berhubungan dengan menjalankan syariat seperti berperilaku baik, berpakaian baik, dan bekerja dengan baik, adapun syarat tidak meninggalkan kewajiban lain seperti mengurusi rumah tangga dan anak-anak, syarat tersebut adalah kewajiban suami dan isteri untuk bersama-sama mempertahankan rumah tangga dan memberikan pendidikan untuk anak-anak.

Untuk itu sebagai tugas bersama laki-laki dan perempuan mempunyai kewajiban dan syarat yang sama ketika bekerja yaitu pekerjaan dan perilaku yang dilakukan sesuai syariat yang berlaku dan dalam konsep keluarga, hendaklah kedua belah pihak yaitu laki-laki dan perempuan saling membantu, mendukung dan memberikan peluang setara untuk menciptakan kesuksesan bersama yang dapat menghantarkan rumah tangga sukses dan harmonis.

Sedangkan upaya yang harus dilakukan dalam rangka keamanaan perempuan bekerja di malam hari hendaknya pemerintah dan perusahaan dapat memberikan jam kerja yang tidak mempekerjakan perempuan sampai larut malam, hal ini meminimalisir berbagai tindakan tidak diinginkan dan tindakan kriminal yang masih menganggap perempuan merupakan makhluk yang lemah dan mudah dianiaya. Hal ini perlu dilakukan mengingat kondisi masyarakat dan wilayah suatu daerah belum dapat menjamin keamanan baik bagi pekerja laki-laki maupun pekerja perempuan.

C. Kesimpulan

Dalam rumah tangga suami dan isteri berperan sangat penting, keduanya mempunyai peranan yang saling melengkapi dan mengisi, tidak ada salah satu peran yang lebih dominan atau lebih baik, karena masing-masing memiliki kelebihan dan kekurangan dan memiliki rasa akan saling membutuhkan satu sama lain serta keduanya akan menghasilkan rumah tangga *sakinah*, *Mawaddah,* dan *rahmah* jika dilandasi dengan rasa saling melengkapi dan menghargai dalam masing-masing peran.

Suami dan isteri merupakan peranan yang memiliki hak dan kewajiban yang seimbang, Untuk menciptakan ketenangan dan keharmonisan dibutuhan keikhlasan dan kerelaan dan saling mendukung dalam peran dan kegiatan antara pasangan suami dan isteri. Keberhasilan karir dan pekerjaan suami didukung oleh motivasi, cinta kasih dan doa seorang isteri, begitu juga keberhasilan isteri dalam karir dan perannya didukung oleh pemberian akses, motivasi dan keikhlasan suami. Adapun peran dan tanggung jawab suami isteri

Dalam wilayah publik, laki-laki sama-sama memiliki hak, peran dan tanggung jawab terhadap tugas-tugas publik. Dalam ruang publik, perempuan memiliki hak untuk menyatakan suaranya, menjadi anggota parlemen, menjadi hakim, atau menjadi tentara, tergantung kecenderungan serta pofesionalitas perempuan.

Konsep persamaan peluang berprestasi dan eksistensi di wilayah publik dalam al-Qur'an di contohkan langsung oleh Rasulullah. Perempuan-perempuan yang hidup di masa Rasulullah mempunyai kemampuan dan kecerdasan yang luar biasa dan Rasulullah tidak pernah membatasi ruang dan

gerak para perempuan, diantara mereka adalah istri Rasulullah Khadijah. Khadijah merupakan figur istri yang mampu menghantarkan suami untuk dapat menjalankan fungsinya dengan baik sebagai utusan Allah, dengan kesabaran dan kebijaksanaan Khadijah, Rasulullah mampu melalui masa-masa sulit dalam kenabian. Selain itu perjuaangan Khadijah untuk mendampingi kepemimpinan Rasulullah sangat luar biasa, di tengah masyarakat yang tidak mempercayai kerasulan Muhammad, Khadijah dengan keyakinan yang bulat mempercayai Rasulullah sebagai utusan, hal yang paling istimewa dari Khadijah adalah kemampuan dan kecerdasannya dalam bidang ekonomi dan menjadi pengusaha perempuan sukses, dengan kecintaan dan keyakinan yang tulus seluruh aset yang dimilikinya diberikan untuk membantu suami (Rasulullah) dalam memperjuangkan Islam.

DAFTAR PUSTAKA

Alkaff, Husein *Kedudukan Wanita Dalam Pandangan Imam Khomeini,* Jakarta: Lentera Basritama, 2004.

al Atsir, Ibn *Usd al Ghabah*, Juz V, t.th.

'Asyur, Ibnu *at-tahrir wa at- Tanwir,* t.t, t.p, t.th.

Abdurrahman, Emsoe dan Apriyanto Ranoedarsono, *The Amazing Stories of Al-Qur'an,* Bandung: Salamadani, 2009.

Al-Bar, Muhammad Ali *Wanita Karir Dalam Timbangan Islam: (Kodrat Kewanitaan, Emansipasi dan Pelecehan Seksual),* Jakarta: Pustaka Azzam, 1994.

Ch, Mufidah. *Paradigma Gender,* Malang: Bayumedia, 2003.

DEPAG RI, *Tafsir al-Quran Tematik: Kedudukan dan Peran*

Perempuan, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2009.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* Jakarta: Balai Pustaka, 1995.

Dzuhayatin, Siti Ruhaini dkk, *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam,* Jakarta: Pustaka Pelajar, PSW IAIN Sunan Kali Jaga, McGill-ICIHEP.

Fadhullah. Sayid Muhammad Husain. *Dunia Wanita dalam Islam,* Jakarta: Lentera Baristama, 1997.

Hude, Darwis *Logika Al-Qurán,* Jakarta: Eurobia, 2013.

Izzat, Hibbah Rauf *Wanita dan Politik Pandangan Islam,* Bandung: Remaja Rosda Karya, 1997.

al-Isfahani, Ar-Ragib *Mu'jam Mufradat alfazil-Qur'an,* Beirut: Darul-Fikr, t.th.

Katsir, Ibnu *al-Bidayah wa al-Nihayah,* Beirut: Darul Fikr, t.th.

Kementerian Agama RI. *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Kedudukan dan Peran Perempuan,* Jakarta: Kementerian Agama RI, 2012.

Lestari, Sri *Psikologi Keluarga,* Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012.

Ma'mur, Jamal *Rezim Gender NU,* Jogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.

Mernisi, Fatima *Menengok Kontroversi Peran Wanita Dalam Politik,* Surabaya: Dunia Ilmu, 1997.

al-Mishri, Mahmud *Sahabat Wanita Rasulullah: Kisah Hidup Muslimah Generasi Pertama,* Jakarta: Zaman, 2011.

Muhammad, Husain *Fiqih Perempuan (Refleksi KIyai atas wacana Agama dan Gender,* Yogyakarta: LKiS, 2000.

Mu'ammar, M. Arfan dan Abdul Wahid Hasan, dkk, *Studi Islam: Perspektif Insider/Outsider,* Jakarta: IRCiSoD, 2013.

Nasaruddin, Umar. *"Paradigma baru Teologi Perempuan"*, Jakarta: Fikahati aneska, 2000.

--------- *Ketika Fikih Membela Perempuan,* Jakarta: Elex Media Komputindo, 2014.

Qardawi, Yusuf *fatâwâ al-Mar'ah al- Muslimah,* Mesir: Maktabah Wahbah, 1996.

--------- *Dinamika Pemikiran Gender dalam Nahdlatul Ulama,* Disertasi, Semarang: IAIN Wali Songo Semarang, 2014.

Qurthubi, Syaikh Imam *Tafsir Al-Qurtubi,* diterjemahkan oleh Akhmad Khatib dari judul *Al-Jami' li Ahkaam Al-Qur'an,* Jakarta: Pustaka Azzam, 2009.

Quthb, Sayyid *Di Bawah Naungan Al-Qur'an,* diterjemahkan oleh As'ad Yasin dkk, dari judul buku *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an,* Jakarta: Gema Insani Press, 2001.

Ridho, Rasyid *Tafsir al- Manar,* Kairo: Maktabah al- Qâhirah, t. th.

Rivai, Vithzal dkk, *Pemimpin Dan Kepemimpinan Dalam Organisasi,* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013.

Rosyidah, Ida dan Hermawati, *Relasi Gender,* Jakarta: UIN Jakarta Press, 2013.

Sirin, Kaheron "*Membangun Masyarakat Qur'ani: Rekonstruksi Pemikiran dan Gerakan Perempuan Menuju Keluarga Anti Kekerasan",* dalam *Jurnal al-Burhan,* No.7 Tahun 2007.

Subhan, Zaitunah. *Al-Qur'an dan Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran,* Jakarta: Kencana, 2015.

Shihab, Quraish *Wawasan Al-Qur'an,* Bandung: Mizan, 1996.

--------- *Perempuan*, Jakarta: Lentera Hati, 2013.

Suprapti, Wahyu *Perilaku Kepemimpinan*, Jakarta: Lembaga Administrasi Negara, 2000.

PEREMPUAN DALAM PEMIKIRAN NASARUDDIN UMAR

Abd. Muid N.
Dosen Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta DPK
Institut PTIQ Jakarta

Pengantar

Tentu saja keperempuanan adalah tema besar yang tidak mungkin diabaikan begitu saja dalam gugusan pemikiran Nasaruddin Umar. Itu terjadi sejak terbitnya buku Argumen *Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran* di tahun 2001. Terutama karena Nasaruddin Umar adalah termasuk orang pertama yang membahas jender dalam perspektif Al-Quran dan juga bahwa tema tersebut adalah sebuah terobosan besar dalam pengkajian Islam yang dampaknya adalah mudahnya seluruh sudut kajian Islam dimasuki oleh kajian jender, dan tentu saja keperempuanan.

Mencermati, perjalanan intelektual Nasaruddin Umar, tampaknya setelah lama berkecimpung dalam kajian jender, Nasaruddin Umar "beralih" ke kajian tasawwuf. Bahkan itulah belakangan yang menjadi *trade mark* seorang Nasaruddin Umar. Sesungguhnya kata "beralih" tidak terlalu tepat karena Nasaruddin Umar sudah menjadi praktisi tasawwuf jauh sebelum terkenal sebagai pengkaji jender. Sebutan "beralih" lebih karena karya-karya tulisnya belakangan memang lebih banyak tentang tasawwuf daripada jender. Namun, apakah itu berarti

Nasaruddin Umar meninggalkan tema keperempuanan? Tidak. Memang sejak agak meninggalkan kajian jender dan beralih ke tasawwuf, istilah “feminisme” dan “jender” sudah jarang tampak dari karya-karyanya, tetapi tema keperempuanan tetap mewarnai kajian Nasaruddin Umar lewat istilah “feminitas”, dan itu pasti tentang keperempuanan. Hal itu dimungkinkan karena tasawwuf adalah wilayah yang paling tidak seksis jika dibandingkan dengan wilayah-wilayah besar kajian Islam lain seperti teologi dan apalagi *fiqhi*.

Bahkan boleh disebutkan bahwa tasawwuf memberi ruang lebih besar kepada sisi keperempuanan daripada sisi kelakilakian karena dominannya jamâliyah (feminitas) Allah daripada sisi jalâliyah-Nya (maskulinitas) dalam kajian tasawwuf. Bisa saja ini menimbulkan pertanyaan: Apakah seorang Nasaruddin Umar lebih dahulu terpikat kepada tema keperempuanan lewat tasawwuf atau lewat tafsir berbasis jender atau sebaliknya? Menurut makalah ini, lebih dahulu lewat tasawwuf daripada tafsir berbasis jender.

Melampaui Seks dan Jender

Upaya pembelaan terhadap perempuan bukan barang baru di masyarakat Barat dan bisa ditelusuri sejarahnya hingga 500 tahun yang lalu. Adapun upaya terorganisir yang dilakukan oleh dan untuk perempuan yang pernah ada pada masyarakat Barat, bisa dilacak hingga 150 tahun yang lalu. Pada masyarakat Amerika, pembelaan terhadap perempuan berhasil memberikan hak perempuan untuk memilih pada tahun 1920 dan diakui secara konstitusional 55 tahun setelahnya. Namun setelah itu, perjuangan pembelaan terhadap perempuan seperti terhenti.

Barangkali karena tujuannya terasa telah tercapai.[1]

Upaya pembelaan terhadap perempuan kembali muncul di akhir tahun 1960-an karena dipicu oleh tiga hal: 1) iklim umum pemikiran kritis yang menjadi ciri gerakan-gerakan tersebut; 2) gerakan aktivis perempuan menentang perang, perjuangan hak-hak sipil, dan kritik terhadap sikap seksis kaum liberal dan radikal; 3) pengalaman perempuan didiskriminasi di dalam dunia kerja dan pendidikan. Khususnya pemicu yang ketiga itulah, gerakan pembelaan terhadap perempuan kembali berdenyut, dan itu adalah fenomena yang sangat khas modernitas karena dunia kerja dan pendidikan berkaitan dengan industrialisasi dan industrialisasi adalah salah satu fenomena khas modernitas.

Kemungkinan besar kajian jender yang dilakukan oleh Nasaruddin Umar berada dalam gelombang yang dipicu oleh tiga hal di atas dan terutama juga oleh pemicu yang ketiga. Tulisan "Pengantar Penerbit" yang ditulis oleh Komaruddin Hidayat dalam buku *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran* mempertegas hal itu. Komaruddin Hidayat memulai tulisannya dengan menyebutkan fenomena menonjol dalam hal relasi perempuan dengan laki-laki, yaitu pola hubungan peran dalam masyarakat dan pola hubungan kerja, yang menurut Komaruddin Hidayat, semua itu, berkaitan dengan faktor geografis serta faktor budaya dan peradaban.[2] Kata kunci "pola hubungan kerja" adalah kata kunci yang khas modernitas.

"Kata Pengantar: Kesetaraan Jender dalam Islam" yang ditulis oleh M. Quraish Shihab, juga dalam buku *Argumen*

[1] George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern,* terjemahan Nurhadi, (Bantul: Kreasi Wacana, 2017), hal. 238.

[2] Komaruddin Hidayat, "Pengatar Penerbit", dalam Nasaruddin Umar, Argumen *Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran,* (Jakarta: Paramadina, 2001), hal. xv-xvi.

Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran, memberikan penegasan serupa, tetapi ditulis pada bagian penutup dan M. Quraish Shihab menyatakan bahwa dalam Islam, tidak ada rincian pembagian kerja antara laki-laki dan perempuan. Islam hanya menetapkan tugas-tugas pokok masing-masing.[3] Pernyataan M. Quraish Shihab itu mempertegas bahwa kajian keperempuanan Nasaruddin Umar masuk dalam gelombang pembelaan terhadap perempuan yang dipicu oleh pemicu ketiga sebagaimana disebutkan di atas, yaitu pengalaman perempuan didiskriminasi di dalam dunia kerja dan pendidikan.

Meski kajian pembelaan terhadap perempuan Nasaruddin Umar lahir dalam gelombang yang khas masyarakat industrial dan modernis yaitu pola hubungan kerja dan pola peran dalam masyarakat, Nasaruddin Umar sendiri tidak membahas kedua hal tersebut secara spesifik di dalam *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran* karena fokusnya memang pada *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran*. Tentu saja agak jauh jika mengaitkan problem modernitas dengan Al-Quran karena Al-Quran telah hadir jauh sebelum modernitas datang. Namun, argumen yang dibangun oleh Nasaruddin Umar bisa menjadi fundamen yang kuat bagi pola hubungan kerja dan pola peran dalam masyarakat antara perempuan dan laki-laki karena kesetaraan menjadi memiliki dasar teologis, dalam hal ini Al-Quran, kitab suci dan rujukan paling utama umat Islam dan kajian Islam.

Peran utama *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran* sesungguhnya adalah kemampuannya menjelaskan perbedaan antara seks dengan jender. Tema selain itu tidak

[3] M. Quraish Shihab, "Kata Pengantar: Kesetaraan Jender dalam Islam", dalam Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran*, (Jakarta: Paramadina, 2001), hal. xxxvii.

mendapatkan ruang yang banyak dalam buku itu. Bisa dipahami mengapa hanya tema itu karena memang karya ilmiah akademis yang ketat biasanya hanya membahas satu hal, tetapi secara mendalam. Buku tersebut memang berasal dari disertasi Nasaruddin Umar. Barangkali sekilas tampak terlalu sederhana peran yang diberikan oleh karya besar Nasaruddin Umar ini jika hanya menjelaskan perbedaan seks dengan jender, tetapi justru di situlah kekuatan karya ini karena membahas tema penting yang sangat mendasar dalam peradaban Islam secara umum.

Problem besar peradaban Islam yang sudah jadi dan sudah mencapai puncaknya ini adalah tidak adanya pembedaan secara jelas antara seks dan jender. Disebut problem karena dampaknya adalah peradaban Islam seperti tertatih-tatih beradaptasi dengan modernitas. Di kala modernitas melaju kencang karena adanya kesetaraan seluruh manusia—termasuk kesetaraan seks—yang berdampak pada kesetaraan jender dan kesetaraan seluruh manusia dalam perannya di kehidupan, peradaban Islam masih berkutat dalam urusan apakah perempuan boleh menjadi pemimpin atau tidak? Apakah perempuan boleh menyetir mobil atau tidak? Dan seterusnya. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran* mampu mengurai problem tersebut dan memberikan modal penting bagi peradaban Islam untuk kemajuannya dan perdamaiaanya dengan modernitas, dan itu memberikan modal bagi peradaban Islam yaitu daya lenting yang lebih kuat.

Namun kenyataan tidak adanya pembedaan secara jelas atara seks dan jender dalam peradaban Islam itu juga adalah hal itu bisa dimaklumi karena memang isu itu belum hadir ketika peradaban Islam mencapai puncaknya. Isu tersebut justru hadir

ketika peradaban Islam sekian lama terlelap dan kecapaian mengejar modernitas. Ketika peradaban Islam hadir di masa modern, peradaban Islam bertemu dengan persoalan berbeda dan dinamika zaman yang semakin kompleks dan salah satunya adalah isu seks dan jender. Celakanya, puncak peradaban Islam yang indah dan gilang-gemilang melahirkan nostalgia kesempurnaan yang senantiasa dikenang hingga kini dalam bentuk keengganan studi Islam untuk mengoreksi pencapaian itu dan menyesuaikannya dengan perkembangan zaman.

Proyek pembedaan antara seks dan jender dalam peradaban Islam sangat sulit diwujudkan karena sangat umum dipahami bahwa keduanya berlangsung secara alami dan begitu saja hingga peran sosial dan jenis kelamin berkaitan begitu saja tanpa dipertanyakan lagi. Selain dianggap alami, peraadaban Islam yang telah mencapai puncaknya itu melahirkan pemikiran yang mapan dan mempertanyakannya justru menimbulkan kegaduhan karena dianggap menggugat ajaran Islam yang selama ini sudah mencapai puncaknya.

Mengurai Benang Kusut

Proyek pembedaan antara seks dan jender itu sesungguhnya hanya langkah awal dalam upaya kesetaraan jender karena sesungguhnya ada empat isu besar yang menjadi agenda kaum feminis, yaitu: perbedaan jender, ketimpangan jender, penindasan jender, dan penindasan struktural.[4] *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran* sepertinya lebih fokus pada yang pertama, yaitu perbedaan jender, dan belum bicara ketimpangan jender, penindasan jender, dan

[4] George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern*, hal. 494.

penindasan struktural; meskipun judul karya Nasaruddin Umar itu berbicara tentang kesetaraan jender. Pemilihan judul kesetaraan jender untuk karya itu lebih karena sebagaimana disebutkan sebelumnya, yaitu karena memang gelombang isu yang sedang melanda ketika disertasi itu ditulis adalah isu kesetaraan antara perempuan dan laki-laki di ruang kerja dan di ruang peran dalam masyarakat.

Karena isu yang menjadi bahasan yang mendominasi dalam *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran* adalah tentang perbedaan jender, maka respon yang dihadapinya juga adalah respon yang sangat khas, seperti anggapan bahwa perbedaan jender adalah hal yang natural. Argumen seperti ini sering disebut dengan "argumen esensialis". Bagi argumen ini, perbedaan fundamental antara perempuan dan laki-laki tidak dapat lagi diutak-atik karena tiga faktor: 1) biologi; 2) kebutuhan institusional laki-laki dan perempuan untuk menjalankan peran berbeda; dan 3) kebutuhan eksistensial atau kebutuhan fenomenologis manusia untuk menghasilkan "orang lain" sebagai bagian dari proses definisi-diri.[5] Sepertinya *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran* menganggap jantung persoalan peradaban Islam ada di sini, "argumen esensialis".

Tantangan yang dihadapi oleh *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran* adalah resistensi peradaban Islam lewat "argumen esensialis" di atas dengan tiga faktor pendukungnya tersebut. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran* menjadikan Al-Quran sebagai dasar argumen berdasarkan: 1) latar belakang budaya di mana Al-Quran turun; 2) sejarah

[5] George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern*, hal. 495.

kebahasaan bahasa yang dipakai oleh Al-Quran; dan 3) makna dasar bahasa dalam pemakaiannya oleh Al-Quran. Ketiga hal itu dijadikan argumen untuk menanggapi ketiga faktor argumen esensialis sebagaimana disebutkan sebelumnya.

Di dalam *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran*, Nasaruddin Umar menyebutkan bahwa relasi jender masyarakat Arab—masyarakat dan budaya di mana Al-Quran turun—tidak banyak berbeda dengan masyarakat di kawasan sekitarnya seperti Yunani dan Romawi di mana kepala rumah tangga dipegang oleh laki-laki (suami/ayah).[6] Konsekuensi dari itu adalah pengaruhnya pada hukum Islam di mana laki-laki mempunyai hak utama seperti menjadi wali yang berhak menentukan jodoh anak-anaknya, hak poligami, jika terbunuh nilai tebusannya lebih besar dari perempuan, menjadi imam shalat, dan pewaris utama harta warisan.[7]

Bisa dibayangkan jika argumen latar belakang budaya sebagai penentu hukum Islam, maka pengandaian perbedaan latar belakang budaya bisa mengakibatkan koreksi besar-besaran terhadap hukum Islam. Namun, sepertinya Nasaruddin Umar tidak hendak berbicara sampai sejauh itu. Data-data tersebut disebutkan di dalam *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran* hanya untuk melawan "argumen esensialis", yaitu faktor ketiga: kebutuhan institusional laki-laki dan perempuan untuk menjalankan peran berbeda. Karena dalam budaya Arab, relasi jender yang berlaku adalah kepala rumah tangga dipegang oleh laki-laki, maka tidak mengherankan jika ajaran Islam juga demikian dan begitulah pembagian peran perempuan dan laki-laki diatur. Pesan yang hendak disampaikan oleh

---

[6] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran,* (Jakarta: Paramadina, 2001), hal. 134.

[7] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran*, hal. 140.

Nasaruddin Umar adalah bahwa perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan bukan sesuatu yang esensial, tetapi lebih merupakan kompromi ajaran Islam dengan kebudayaan di mana ajaran Islam itu tumbuh. Dan karena tidak esensial, itu lebih merupakan urusan jender daripada urusan seks dan dengan demikian, jika zaman menghendaki, maka perubahan adalah sesuatu yang wajar dan tidak bertentangan dengan ajaran Islam.

Kemudian Nasaruddin Umar masuk ke dalam kata-kata yang digunakan oleh Al-Quran ketika menyebutkan perempuan dan laki-laki. Tujuannya adalah untuk menjelaskan bahwa nuansa ketidaksetaraan jender yang sekilas tampak di dalam Al-Quran seperti penyebutan *khitâb mudzakkar* (kata ganti untuk laki-laki) yang dengan sendirinya mengikat kaum perempuan, tetapi sebaliknya, *khitâb mu'annats* hanya mengikat kaum perempuan, hanyalah kesan, bukan pesan Al-Quran. Nasaruddin Umar menjelaskan bahwa itu tidak lebih daripada pengaruh budaya terhadap bahasa dan kaedah-kaedah bahasa Arab itu sendiri dan bukan berarti ajaran Islam dan Al-Quran itu bias jender. Pengaruh yang serupa terjadi pada bahasa-bahasa lain dalam famili bahasa Semit, seperti bahasa Hebrew (Ibrani), Suryani, dan Persia. Bahasa Inggris dan bahasa-bahasa Eropa lainnya pun mengalami hal serupa. Contohnya, kata ganti Tuhan (*God*) dalam Alkitab semunya menggunakan bahasa Ibrani dan diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris "*He*"[8]. Bukankah "*He*" adalah kata ganti untuk laki-laki?

Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran tidak menyoroti "argumen esensial" faktor biologis dari sudut

[8] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran*, hal. 207-208.

perbedaan biologis antara perempuan dengan laki-laki, tetapi menyoroti perbedaan dan persamaan esensial Adam dan Hawa. Sebelum menyoroti Adam dan Hawa, Nasaruddin Umar memulai dengan beberapa anggapan pemahaman yang dinisbatkan kepada agama dan dianggap berasal dari pemahaman terhadap Kitab Suci dan dalam hal ini, Al-Quran. Di antara pemahaman itu adalah tentang perempuan sebagai ciptaan kedua *(the second creation)* setelah laki-laki (Adam) dan karena itu, secara substansif laki-laki lebih utama daripada perempuan. Menurut Nasaruddin Umar, perbedaan esensial antara perempuan dan laki-laki dengan berdasar pada perbedaan penciptaan, tidak ditemukan secara tegas di dalam Al-Quran, walaupun di dalam penafsiran sering dijumpai. Satu-satunya ayat yang mengisyaratkan asal-usul kejadian perempuan adalah QS. al-Nisa/4:1: *Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kalian dari "diri" yang satu (a single self), dan daripadanya Allah menciptakan pasangan (pair-nya), dan daripada keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kalian saling meminta satu sama lain, dan (perliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu.*[9]

Karena tidak adanya ketegasan Al-Quran dalam menyebutkan asal usul kejadian perempuan dan hanya meninggalkan kata *nafs wâhidah*, Nasaruddin Umar melihat ada celah argumen kesetaraan jender di sana. Adapun kata

9 QS. al-Nisa/4:1:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِى تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

nafs wâhidah tidak memastikan yang dimaksud adalah laki-laki sebagai asal usul perempuan. Meski demikian, banyak penafsir yang menafsirkannya sebagai Adam dan dianggap sebagai asal usul Hawa, namun tidak satupun penafsiran itu berdasarkan pada dalil yang kuat. Pendapat yang terkuat adalah bahwa *nafs wâhidah* berarti "jenis yang sama". Dengan demikian, "jenis yang sama"/*nafs wâhidah* itu tidak harus laki-laki atau perempuan. Satunya-satunya makna yang pasti adalah *nafs wâhidah* berarti "manusia". Karena itu, dugaan bahwa Al-Quran mendukung perbedaan perempuan dan laki-laki berdasarkan peciptaan biologis tidaklah benar.

Adapun argumen esensialis faktor yang ketiga, yaitu: kebutuhan eksistensial atau kebutuhan fenomenologis manusia untuk menghasilkan "orang lain" sebagai bagian dari proses definisi-diri, tidak ada bahasan ini secara khusus di dalam *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran*. Ada bahasan yang bisa dianggap mirip dengan itu yaitu bahasan tentang perempuan sebagai pelengkap keinginan laki-laki sebagaimana disebutkan di dalam buku Paradigma Baru Teologi Perempuan karya Nasaruddin Umar. Di dalam tradisi Yahudi-Kristen, ada kesan kuat bahwa perempuan adalah pelengkap bagi laki-laki karena ada kisah tentang Adam yang terlihat tidak bersemangat, bahkan terkesan pendiam, seolah-olah membutuhkan sesuatu yang dia sendiri tidak tahu seperti apa kebutuhan itu dan kebutuhan itu adalah perempuan (Hawa).[10] Karena itu, eksistensi perempuan adalah eksistensi yang ada karena laki-laki dan berarti eksistensi perempuan adalah eksistensi yang dependen.

[10] Nasaruddin Umar, *Paradigma Baru Teologi Perempuan,* (Jakarta: Fikahati Aneska, 2000), hal. 13-14

Dalam Paradigma Baru Teologi Perempuan, Nasaruddin Umar menegaskan bahwa di dalam Al-Quran tidak ada kesan yang kuat bahwa eksistensi perempuan bergantung pada eksistensi laki-laki. Kembali Nasaruddin Umar menjadikan "tidak adanya kesan" ini sebagai argumen bahwa tidak ada pembedaan tegas antara perempuan dengan laki-laki di dalam Al-Quran, namun bagaimana Al-Quran menyulam argumen kesetaraan jendernya sendiri? Sepertinya, ini yang belum terjawab.

Nasaruddin Umar dan Logika Posmodernis[11]

Bagi upaya pembelaan terhadap perempuan, posmodernisme menjadi "epistemologi oposisional" atau strategi mempertanyakan klaim kebenaran atau pengetahuan yang dikembangkan oleh teori tertentu.[12] Sebagaimana telah diketahui bahwa modernisme mengklaim mampu menjelaskan dunia secara holistik lewat *fundasionalisme, universalisme, esensialisme,* dan *representasi.* Adapun posmodernisme menawarkan praktik epistemologi alternatif seperti *desentrasi* dan *dekonstruksi.*[13]

Desentrasi adalah menggeser pemahaman kelompok-kelompok yang terpinggirkan ke pusat diskursus dan

[11] Ben Agger menuliskan bahwa menurut teoretisasi sosial postmodern, posmodernitas ditandai dengan: 1) globalitas, 2) lokalitas, 3) akhir dari "akhir sejarah", 4) "kematian" individu, 5) mode informasi, 6) simulasi 7) perbedaan dan penundaan dalam bahasa, 8) polivokalitas, 9) kematian polaritas analitis, 10) gerakan sosial baru, 11) kritik atas narasi besar, dan 12) keliyanan. Sisi posmodernisme Nasaruddin Umar bisa dianggap berada pada tanda posmodernitas nomor 7 hingga nomor 12. Ben Agger, *Teori Sosial Kritis: Kritik, Penerapan, dan Implikasinya,* terjemahan Nurhadi, (Yogyakrta: Kerasi Wacana, 2003), hal. 72-75.

[12] George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern,* hal. 520.

[13] George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern,* hal. 521.

pengetahuan. Lewat *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran*, Nasaruddin Umar menggiring pemahaman yang sebelumnya terpinggirkan menjadi ke tengah kancah perbincangan lewat cara yang sangat strategis, yaitu lewat Al-Quran dan mengatasnamakan itu dengan Al-Quran. Lebih jauh, Nasaruddin Umar membawa perempuan, yang sebelumnya terpinggirkan, ke tengah gelanggang kajian Islam, juga lewat Al-Quran.

Sedangkan dekonstruksi adalah menunjukkan bagaimana konsep, yang disajikan sebagai representasi akurat tentang dunia, secara historis dikonstruksi tidak hanya untuk apa yang dikatakan namun juga apa yang dihapuskan dan dipinggirkan, khususnya melalui penerapan *logika biner* modern. Ketika *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran* dan Paradigma Baru Teologi Perempuan berbicara tentang "keterpaksaan" bahasa Al-Quran untuk mengikuti nuansa budaya yang melingkupinya, maka Nasaruddin Umar seperti ingin mengatakan bahwa bahasa Arab dan juga bahasa Al-Quran tidak secara sempurna menjadi sarana transparan untuk menjelaskan makna.[14] Bahasa malah membuat dikotomi yang menyederhanakan kompleksitas realitas. Misalnya dikontomi maskulinitas dan feminitas di mana perempuan didefinisikan dalam konteks perbedaannya dengan laki-laki. Perempuan didefinisikan tidak pada dirinya sendiri, tetapi dalam konteks perbedaannya dengan laki-laki. Laki-laki pun demikian, didefiniskan dalam konteks perbedaannya dengan perempuan. Perbedaan dan pembedaan itu menjadi awal lahirnya dominasi dan diskriminasi serta ketidakseimbangan.

[14] Hal ini senada dengan yang disebutkan oleh Ben Agger ketika menjelaskan dekonstruksi Derrida. Ben Agger, *Teori Sosial Kritis: Kritik, Penerapan, dan Implikasinya,* hal. 115.

Bagaimana Nasaruddin Umar memandang dikotomi perempuan dan laki-laki yang sudah terlanjur ada di dalam bahasa? Apakah Nasaruddin Umar memandang dikotomi itu sebagai saling menjelaskan satu sama lain? Sepertinya, iya. Apakah Nasaruddin Umar menganggap perempuan dan laki-laki adalah dua simbol yang mendapatkan makna mereka bukan dari keterkaitannya dengan dunia yang mereka wakili, namun hanya dalam konteks hubungan internal mereka dengan "perbedaan"? Sepertinya, iya. Bukankah Nasaruddin Umar telah menawarkan anti esensialisme versinya sendiri dalam hal seks dan jender sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya?

Sebagai contoh untuk hal di atas adalah pembahasan Nasaruddin Umar tentang al-rajul atau *al-rijâl* sebagai simbol yang ditetapkan untuk laki-laki. Namun apakah al-rajul berkaitan dengan jenis kelamin (seks) tertentu atau tidak? Atau apakah al-rajul berkaitan secara otomatis dengan *al-dzakar* (laki-laki)? Menurut Nasaruddin Umar, ketegori al-rajul menuntut sejumlah kriteria tertentu yang bukan hanya mengacu kepada jenis kelamin, tetapi juga kualifikasi budaya tertentu, terutama sifat-sifat kejantanan (maskulinitas). Karena itu, ada kemungkinan perempuan memiliki sifat-sifat kejantanan. Karena itu, al-rajul berkonotasi jender dengan menekankan aspek maskulinitas; sedangkan *al-dzakar* berkonotasi seks dengan menekankan jenis kelamin.[15]

Penjelasan di atas membuktikan bahwa Nasaruddin Umar menganggap tidak ada arti esensial pada perempuan dan laki-laki yang menempel padanya status tertentu selamalamanya. Perempuan dan laki-laki adalah dua simbol yang menggantungkan maknanya pada perbedaan antara keduanya

[15] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran*, hal. 144-147.

dan perbedaan itupun tidak esensial karena ada kemungkinan kelakilakian (*al-rijâl*) menempel pada bukan laki-laki (*al-dzakar*), dan demikian pula dengan keperempuanan dengan perempuan.

Nasaruddin Umar cenderung kepada pemikiran bahwa perempuan, laki-laki, kelakilakian, dan keperempuanan tidak mempunyai arti yang stabil. Di masa ketika dunia masih belum global, perpindahan penduduk masih lambat, dan pertemuan budaya berbeda dan saling asing masih merupakan peristiwa yang jarang terjadi, memang mengandaikan ada sesuatu yang stabil adalah sesuatu yang mudah dipahami. Namun kini, kecurigaan bahwa tidak ada sesuatu yang bisa disebut stabil mewabah ke mana-mana, terutama karena hampir tidak ada lagi manusia yang tidak pernah terlepas dari tanah tumpah darahnya hingga benar-benar terisolasi. Barangkali tubuhnya terisolasi, tetapi apakah pengalamannya juga terisoloasi? Biasanya tidak. Arus informasi dan komunikasi membuat batas-batas tubuh bisa diatasi. Lalu keperempuanan dan kelakilakian pun semakin tidak stabil dalam hubungannya dengan perempuan dan laki-laki sebagai ukuran biologis.

Instabilitas makna yang ditawarkan Nasaruddin Umar terhadap perempuan dan laki-laki dan juga terhadap keperempuanan dan kelakilakian mengguncang pemahaman lama dalam peradaban Islam bahwa ada hubungan represenatasional pasif atas “kenyataan” sehingga makna perempuan dan makna laki-laki telah jernih sebagaimana adanya sesuai dengan realitas sehingga mengubahnya sama dengan mengubah realitas itu sendiri.

Dengan alternatif pembacaan berbeda terhadap relasi perempuan dan laki-laki, Nasaruddin Umar menggugat

superioritas laki-laki atas perempuan karena tidak ada satu hal yang secara inhern superior ataupun inferior dibandingkan dengan hal lain. Segala hal secara setara mengambil peran yang sama di dalam realitas, tanpa satu hal menjadi penentu bagi peran yang lain. Bagi Nasaruddin Umar, perempuan bukanlah satu hal yang dihadirkan untuk kepentingan laki-laki. Perempuan adalah satu hal yang hadir dengan sendirinya dan menentukan takdirnya sendiri. Itu adalah kritik terhadap peradaban Islam yang sebelumnya didominasi oleh narasi besar laki-laki dan menafikan perbedaan dan variasi serta menggilas peran perempuan yang sesungguhnya juga besar. Dominasi atas perempuan oleh laki-laki terjadi karena perempuan ditempatkan sebagai the other di mana ada anggapan bahwa selalu ada jurang pemisah antara satu hal dengan hal lainnya. Satu hal didefinsikan bersarkan rumusan dia bukan yang lain. Misalnya, seorang disebut laki-laki karena bukan perempuan, disebut heteroseksual karena bukan homoseksual, atau Muslim karena bukan kafir. Kelanjutan pembedaan seperti ini adalah kuasa, inklusi dan eksklusi, serta penguatan satu hal atas hal yang lain pada posisi subordinat (*other*).[16]

Lalu, Siapakah Itu Perempuan?

Perempuan dalam pemikiran Nasaruddin Umar seperti perempuan yang dilepaskan dari tubuhnya hingga perempuan yang hadir adalah perempuan yang alpa dari konteksnya seperti, budaya, kelas, etnisitas, kebangsaan, ras, dan sebagainya. Dan perempuan yang kemudian hadir adalah perempuan dalam sosok makhluk halus, tanpa tubuh. Hanya idealitas, tanpa

[16] Chris Barker, *the Sage Dictionary of Cultural Studies*. (London: Sage Publications, 2004), hal. 139.

realitas. Betapa tidak. Nasaruddin Umar menggambarkan perempuan sebagai sosok sama sekali sama dengan laki-laki, tanpa sedikit pun perbedaan. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran* tidak hanya membuat perempuan dan laki-laki berada pada kesetaraan, tetapi juga menjadikan mereka tanpa perbedaan. Misalnya, ketika Nasaruddin Umar menafsirkan kata "jenis yang sama"/*nafs wâhidah*. Menurut Nasaruddin Umar, *nafs wâhidah* itu tidak harus laki-laki atau perempuan. Satunya-satunya makna yang pasti adalah *nafs wâhidah* berarti "manusia". Karena itu, bagi Nasaruddin Umar, dugaan bahwa Al-Quran mendukung perbedaan perempuan dan laki-laki berdasarkan peciptaan biologis tidaklah benar. Iya, tidak berbeda, bukan setara.

Penekanan pada perbedaan antara tidak berbeda dengan setara ini menjadi penting untuk memahami bangunan argumen yang dibangun oleh Nasaruddin Umar dan dibandingkan dengan bagunan argumen pihak yang ditentang oleh Nasaruddin Umar. Barangkali perbedaan pemikiran antara Plato dan Aristoteles bisa dimanfaatkan untuk memahami bangunan pemikiran keduanyanya.

Kita ingat bagaimana Plato memberikan gambaran tentang realitas. Baginya, ada yang disebut alam ide di mana segala sesuatu yang ada di alam kasat mata ini berasal atau segala yang ada di alam kasat mata ini adalah tiruan buram dari alam ide. Di alam kasat mata inilah segala sesuatu tampak beda, namun di alam ide, segalanya sama dan segalanya sempurna. Sedangkan di alam kasat mata, segalanya adalah tiruan dan tidak sempurna.[17]

[17] David Papineatu (ed.), *Philosophy: Theories and Great Tinker,* (New York: Shelter Harbor Press, 2017), hal. 76-79.

Proyek Plato sesungguhnya adalah masuk ke dalam perdebatan tentang apakah dasar segala sesuatu adalah tetap atau berubah, sebagaimana dimulai oleh Parmenides dan Herakleitos. Dan Plato memilih bahwa dasar segala sesuatu adalah tetap, yaitu alam ide. Dan adapun yang tampak berubah adalah penampakan alam ide itu di dunia kasat mata. Karena itu, kebenaran hanya bisa digantungkan kepada yang tetap, yaitu akal atau ide dan tidak bisa digantungkan kepada yang kasat mata karena perubahannya.

Tampaknya, argumen kesetaraan jender yang ditawarkan oleh Nasaruddin Umar mirip dengan cara baca terhadap realitas menurut Plato. Nasaruddin Umar membagi perempuan dan laki-laki kepada ide perempuan dan laki-laki dan realitas perempuan dan laki-laki. Di alam realitas kasat mata, terutama realitas perempuan dan laki-laki dalam bahasa, terjadi ketidaksempurnaan karena sesungguhnya itu hanyalah tiruan dari perempuan dan laki-laki di alam ide. Karena itu, setiap kali Nasaruddin Umar berupaya menunjukkan kesetaraan jender, maka dia merujuk kepada perempuan dan laki-laki di alam ide, bukan di realitas kasat mata. Konsekuensi dari pemikiran Nasaruddin Umar itu adalah bahwa kesetaraan antara perempuan dan laki-laki berada di luar realitas kasat mata.

Sama dengan Plato, Aristoteles juga memahami ada dua hal pada realitas, yaitu bentuk dan materi. Barangkali yang disebut oleh Plato dengan ide, sama dengan yang disebut oleh Aritoteles dengan bentuk. Sedangkan yang disebut oleh Plato dengan realitas kasat mata adalah materi bagi Aristoteles. Memang bentuklah yang menentukan bagaimana sesuatu itu nanti tampak di realitas kasat mata, bukan materi. Perbedaan antara Plato dan Aristoteles adalah bahwa apa yang disebut

dengan bentuk dan materi oleh Aristoteles adalah dua hal yang tidak terpisah. Plato menganggapnya terpisah dan menganggapnya salah satunya lebih asli dan sempurna daripada yang lain.[18]

Aritoteles di lain pihak tidak menganggap bentuk dan materi itu terpisah. Keduanya berada di alam realitas kasat mata dan dengan demikianlah sesuatu itu dapat disebut ada. Konsekuensinya, bagi Aristoteles, tidak ada realitas di luar realitas kasat mata. Dan karena tidak terpisah, maka tidak dapat disebutkan ada yang lebih sempurna daripada yang lain atau ada yang asli dan tiruan.

Karena pemikiran Aristoteles adalah kritik bagi pemikiran Plato, maka pemikiran Nasaruddin Umar yang cenderung mirip dengan pemikiran Plato bisa pula dikritik lewat pemikiran Aristoteles. Upaya kesetaraan antara perempuan dengan laki-laki yang dilakukan oleh Nasaruddin Umar berhasil, tetapi karena upaya kesetaraan itu dilakukan dengan cara merujuk kepada kesetaraan dan ketidakberbedaan antara perempuan dengan laki-laki di alam ide, maka sepertinya Nasaruddin Umar gagal melakukannya di alam kasat mata. Sebagaimana disebutkan di atas, perempuan dalam pemikiran Nasaruddin Umar adalah perempuan yang telah dilepaskan dari tubuhnya. Persoalannya, problem ketidaksetaraan perempuan dan laki-laki memang terjadi di alam kasat mata dan manusia berhadapan dengan hal itu juga di alam kasat mata, bukan di alam ide. Problem ketidaksetaraan tidak bisa dilepaskan dari perempuan dan tubuhnya.

Jika yang hendak dikritisi oleh Nasaruddin Umar dengan argumen kesetaraan jendernya adalah patriarki, yaitu subordinasi

---

[18] David Papineatu (ed.), *Philosophy: Theories and Great Tinker,* hal. 13-15.

struktural yang menimpa perempuan hingga dalam relasi kuasa, perempuan menempati posisi yang tidak menguntungkan, maka tampak bahwa Nasaruddin Umar berhasil membangun argumen kuat bagi gerakan feminisme untuk mengkonstruksi strategi politis yang digunakan untuk melakukan intervensi ke dalam kehidupan sosial demi mengabdi kepada kepentingan perempuan.[19] Namun bagaimana mengkonstruksi strategi politis untuk memperjuangkan kepentingan perempuan jika perempuan dilepaskan dari tubuhnya? Bukankah kepentingan perempuan sangat erat kaitannya dengan tubuhnya?

Di saat para pembela kepentingan perempuan berbicara tentang perempuan dan laki-laki, maka sesungguhnya mereka memulai dari kesadaran kesatuan antara perempuan dengan tubuhnya dan laki-laki dengan tubuhnya. Dengan kesatuan tersebut, perempuan dan laki-laki dipahami dan difenisikan dan lalu diidentifikasi kepentingannya. Feminisme liberal melihat perbedaan laki-laki dengan perempuan sebagai konstruk sosio-ekonomis dan budaya ketimbang sebagai hasil dari suatu biologi abadi dan lebih menekankan perlunya kesetaraan kesempatan bagi perempuan di semua bidang, yang dalam demokrasi liberal barat diyakini dapat tercapai di dalam struktur besar dalam kerangka kerja ekonomi dan hukum.[20] Tapi bagaimana feminisme liberal bisa sampai pada pemikiran seperti itu jika sejak awal perempuan dilepaskan dari tubuhnya? Dan bagaimana kesetaraan kesempatan di berbagai bidang bagi perempuan dan laki-laki itu diusulkan jika tanpa menyertakan tubuh perempuan sebagai bahan pertimbangan?

---

[19] Mengenai patriarki dan kritik feminism terhadapnya, bisa dilihat di dalam Chris Barker, *Cultural Studies: Teori dan Praktik,* terjemahan Nurhadi, (Yogykarta: Kreasi Wacana, 2004), hal. 234-235.

[20] Chris Barker, *Cultural Studies: Teori dan Praktik*, hal. 235.

Penekanan pada semata-mata kesamaan dan kesetaraan inilah yan dikeluhkan oleh feminisme kulit hitam dan feminisme pascakolonial. Kecenderungan untuk menyamakan dan menyetarakan perempuan dengan laki-laki dengan cara melepaskannya dari tubuh masing-masing bukan hanya menafikan keunikan keduanya tetapi bahkan sampai menafikan keunikan antara satu perempuan dengan perempuan lain, yang dampaknya adalah ada sekelompok perempuan yang menjadi juru bicara atas nama perempuan dan mengalpakan pengalaman berbeda yang dialami oleh perempuan selain mereka. Bagi feminisme kulit hitam dan feminisme pascakolonial, jender bersinggungan dengan ras, enisitas, dan nasionalitas untuk menghasilkan pengalaman berbeda tentang bagaimana rasanya menjadi perempuan.[21] Pengalaman yang dimaksud adalah pengalaman unik yang hanya mereka sendiri yang merasakannya dan hanya mereka sendiri pula yang menceritakannya tanpa bisa diwakili oleh perempuan lainnya.

Lebih jauh, pembelaan kepentingan perempuan yang menafikan tubuh perempuan untuk menyamakan dan menyetarakan antara perempuan dan laki-laki juga gagal memahami laki-laki dengan segala problem yang mereka alami karena mereka laki-laki. Padahal sesungguhnya tidak juga bisa disebut sangat mudah menjadi laki-laki dengan segala kelebihan yang diatributkan kepada mereka. Seumpama hubungan antara laki-laki dengan keperkasaan. Kewajiban laki-laki untuk perkasa—kewajiban yang dipaksakan oleh masyarakat kepada laki-laki—membuat mereka bersedia melakukan apa saja untuk perkasa atau tampak perkasa. Fenomena *body building*, obat kuat, obat penyubur rambut, dan sebagainya bisa dilihat

[21] Chris Barker, *Cultural Studies: Teori dan Praktik*, hal. 236.

dari sudut pandang ini. Tanpa semua itu, laki-laki tidak layak disebut laki-laki dan kemudian mereka menjadi bukan siapa-siapa di dalam sebuah masyarakat.

Sebuah penelitian menyebutkan bahwa jika dibandingkan dengan perempuan, laki-laki cederung lebih banyak mengalami kekacauan mental (seperti kekacauan akibat kurang perhatian), mengalami kecelakaan, mengalami kecanduan obat-obatan dan minuman keras, dan menjadi korban bunuh diri. Semua itu disebabkan oleh rasa rendah diri yang muncul akibat tekanan keluarga dan harapan budaya tentang maskulinitas.[22] Kegagalan laki-laki untuk memenuhi harapan sosial tentang bagaimana harusnya menjadi laki-laki. Karena itu, sesungguhnya perempuan dan laki-laki dihantui oleh problem mereka masing-masing dan tidak ada yang mudah. Dan untuk bisa memahami semua problem tersebut, perlu menyertakan tubuh perempuan dan tubuh laki-laki.

Perdebatan tentang perlu tidaknya menyertakan tubuh perempuan dan tubuh laki-laki dalam upaya memahami perempuan tidak sesederhana perdebatan antara kaum esensialis dengan kaum anti esenesialis. Maksudnya, mereka yang menghendaki penyertaan tubuh perempuan dan tubuh laki-laki tidak serta-merta bisa dikelompokkan ke dalam golongan penganut esensialisme. Begitu pula sebaliknya, yang tidak menghendaki penyertaan tubuh perempuan dan tubuh laki-laki tidak bisa secara serampangan dikelompokkan dalam golongan penganut anti esensialisme. Yang lebih penting sesungguhnya adalah bagaimana cara terbaik untuk memahami siapa itu perempuan da siapa itu laki-laki dan tampaknya tidak cukup memahami perempuan dan laki-laki semata-mata lewat

[22] Chris Barker, *Cultural Studies: Teori dan Praktik*, hal. 237-238.

anti esensialisme dan juga tidak cukup memahami mereka semata-mata lewat esensialisme. Masing-masing kedua cara itu mempunyai kebenarannya sediri-sendiri dan kesalahannya pula.

Bahasa esensalisme dalam kajian seks dan jender memungkinkan kita membuat prediksi dan perubahan perilaku dan badaniah melalui batas-batas dan potensi-potensi tubuh yang merupakan bawaan perempuan dan laki-laki secara biologis. Dan itu tidak semata-mata bisa dilihat sebagai persoalan seksual karena dampaknya dalam persoalan jender sangat nyata. Demikian pula bahasa anti esensialisme diperlukan untuk membuka kemungkinan-kemungkinan batas-batas dan juga potensi-potensi yang terkandung pada perempuan dan laki-laki lewat cara pandang komunitas terhadap peran keduanya di dalam masyarakat. Misalnya, kenyataan biologis perempuan sebagai makhluk yang mengandung, melahirkan, dan menyusui tidak mungkin dianggap sama begitu saja dengan laki-laki yang secara biologis tidak mungkin mengandung, melahirkan, dan menyusui. Yang bisa dilakukan adalah memaklumi kenyataan itu dan lalu menyusun konsep jender yang kira-kira tidak menindas salah satu kategori seks dan jender itu di masa depan.

DAFTAR PUSTAKA

Agger, Ben, *Teori Sosial Kritis: Kritik, Penerapan, dan Implikasinya,* terjemahan Nurhadi, (Yogyakrta: Kerasi Wacana, 2003)

Barker, Chris, *the Sage Dictionary of Cultural Studies*. (London: Sage Publications, 2004)

---------------, *Cultural Studies: Teori dan Praktik*, terjemahan Nurhadi, (Yogykarta: Kreasi Wacana, 2004)

Hidayat, Komaruddin, “Pengatar Penerbit”, dalam Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran*, (Jakarta: Paramadina, 2001)

Papineatu, David (ed.), *Philosophy: Theories and Great Tinker,* (New York: Shelter Harbor Press, 2017)

Ritzer, George dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern,* terjemahan Nurhadi, (Bantul: Kreasi Wacana, 2017)

Shihab, M. Quraish, “Kata Pengantar: Kesetaraan Jender dalam Islam”, dalam Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran*, (Jakarta: Paramadina, 2001)

Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Quran*, (Jakarta: Paramadina, 2001)

---------------, *Paradigma Baru Teologi Perempuan,* (Jakarta: Fikahati Aneska, 2000)

DAKWAH SUFISTIK NASARUDDIN UMAR (MENENTRAMKAN JIWA, MENCERAHKAN PIKIRAN)

Abdul Rouf
Dosen Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta
email: abdulrouf16@yahoo.com

A. Pendahuluan

Pak Nasar – demikinlah panggilan akrab kami di lingkungan PTIQ – , dikenal sebagai ulama yang giat menyerukan *ukhuwah* dan Islam *rahmatan lil alamin*. Beliau juga dengan terus-terang mengkritik kelompok-kelompok radikal dan takfiri melalui pernyataan maupun tulisannya. Misalnya, dalam artikel opini yang dimuat di koran Kompas Pak Nasar menulis bahwa dalam era reformasi saat ini, semua teologi, aliran, dan mazhab bebas untuk hidup di republik ini. Namun perlu diwaspadai agar teologi radikal yang mengancam NKRI tidak berkembang, karena "Tidak mustahil muncul larangan tidak boleh berhormat kepada Bendera Merah Putih, tidak boleh lagi memperingati Hari Kemerdekaan RI, dan tidak boleh ziarah ke makam pahlawan karena dianggap *bid'ah*. Tidak boleh menyanyikan lagu kebangsaan dan lagu wajib lainnya, tidak boleh memasang simbol Garuda dan foto pemimpin di ruangan kantor karena dianggap musyrik.[1]

[1] Harian Kompas (1/8/2015).

Pak Nasar sangat menekankan pentingnya persatuan umat. Beliau selalu menegaskan dalam ceramah-ceramahnya aspek ‘titik temu’ (*kalimatun sawa*) bukan aspek perbedaan. Menekakan universalitas Islam sehingga dapat diterapkan tanpa harus menyingkirkan budaya lokal. Dan menyuarakan *wawasan multikultural*, dalam arti kebijakan sosialnya bukan melindungi tradisi atau budaya setempat, melainkan mengakui manifestasi tradisi dan budaya setempat yang memiliki hak hidup di republik tercinta ini. Perspektif yang ditawarkan adalah *tawasuth* (moderasi), *tawazun* (proporsional), dan *tasamuh* (torelansi). Sehingga apa pun materi yang disampaikan, endingnya akan melihat sebuah titik cahaya bernama Islam rahmatan lil alamin, Islam yang menampilkan wajah agung sekaligus lembut, yang membawa pesan-pesan cinta dan kebaikan untuk seluruh alam.

Dan kelihatannya untuk mewujudkan semua gagagsannya itu beliau lebih suka mengambil metode dakwak dengan materi dan pendekatan tasawuf, layaknya pendakwah para wali songo yang telah berhasil menyebarkan Islam di tengah masyarakatnya dengan keteladanan dan keluhuran budi mereka. Dan ternyata memang metode dakwah seperti ini lebih menenangkan, menentramkan hati dan tidak banyak mengundang kontroversi. Masyarakat *millenial* sekarang khususnya justru sangt tertarik dengan dakwah semacam ini terutama masyarakat yang ada di kota-kota besar seperti Jakarta yang sebagian besar warganya sudah jenuh dengan hal-hal yang bersifat duniawi dan mereka mencoba untuk mencari hal-hal yang sifatnya spiritual. Pak Nasar merespon kebutuhan masyarakat itu dengan menawarkan kajian – kajian tasawuf baik di masjid-masjid maupun di perkantoran-perkantoran.

Pada tulisan singkat ini, penulis mencoba meneliti gaya dan metode dakwah sufistik Pak Nasar, melaui tulisan-tulisan beliau dan ceramah-ceramahnya di YouTube yang pernah penulis simak.

B. Sekilah Tentang Nasaruddin Umar

Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA, Imam Besar Masjid Istiqlal, Guru Besar Ilmu Tafsir di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, dan Rektor Institut Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'an (PTIQ) Jakarta. Ia pernah menjabat sebagai wakil Menteri Agama (2011-2014) dan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam di Kementerian Agama Republik Indonesia. Ia juga pendiri organisasi lintas agama Masyarakat Dialog Antar Umat Beragama dan anggota Indonesia-UK *Islamic Advisore Group* yang didirikan oleh mantan Perdana Menteri Inggris Tony Blair.[2]

Beliau lahir di Ujung-Bone (Sulawesi Selatan) pada tanggal 23 Juni 1959 dari ayah bernama Andi Muhammad Umar dan ibu bernama Andi Bunga Tungke. Nasaruddin menikah dengan Dra. Helmi Halimatul Udhma dan memiliki 3 anak yang bernama Andi Nizar Nasaruddin Umar, Andi Rizal Nasaruddin Umar, dan Cantik Najda Nasaruddin Umar.

Pendidikan dasarnya dilalui di SD Negeri di Ujung-Bone, lalu dilanjutkan di Madrasah Ibtida'iyah di Pesantren As'adiyah Sengkang. Kemudian, masih di pesantren yang sama, ia melanjutkan pendidikan guru agama (PGA). Gelar sarjana diraihnya dari Fakultas Syari'ah IAIN Alauddin Ujung Pandang pada tahun1984. Kemudian, ia melanjutkan ke program S2 dan S3 di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Ia menjadi alumni

[2] Nasaruddin Umar, *Khutbah-Khutbah Imam Besar,* (Jakarta: Pustaka Iman, 2018), h. 329.

terbaik S3 IAIN Syarif Hidayatullah tahun 1998 dengan disertasi berjudul"Perspektif Jender Dalam al-Qur'an".[3]

Nasaruddin pernah mengenyam pendidikan di berbagai negara, antara lain menjadi Visiting Student di Mc Gill University Canada (1993-1994), Visiting Student di Leiden University Belanda (1994-1995), mengikuti Sandwich Program di Paris University Perancis (1995), serta pernah melakukan penelitian kepustakaan di beberapa perguruan tinggi di Kanada, Amerika Serikat, Jepang, Inggris, Belanda, Belgia, Italia, Ankara, Istanbul, Srilanka, Korea Selatan, Saudi Arabia, Mesir, Abu Dhabi, Yordania, Palestina, dan Singapore, Kualalumpur, dan Manila. Pada tahun 2002, ia dikukuhkan sebagai Guru Besar dalam bidang Tafsir pada Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.[4]

Nasaruddin pernah menjabat berbagai posisi penting, antara lain Wakil Rektor UIN Jakarta, Dirjen Bimas Islam Kementerian Agama, dan Wakil Menteri Agama. Dia saat ini juga menjabat sebagai Mustasyar Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) dan Rektor Institut PTIQ Jakarta.

Selain mengajar di Fakultas Ushuluddin dan beberapa perguruan tinggi lain, Nasaruddin merupakan penulis produktif. Tidak kurang sekitar 20 judul buku yang beliau tulis. Ia rajin menulis artikel media masa, artikel jurnal, dan buku-buku. Dan beliau juga aktif menyampaikan ceramah – ceramah di masyarakat, dan nar –nara sumber program-program Dakwah Islam di TVRI dan beberapa TV swasta, juga radio. Pada tahun 2014 ia dianugerahi Bintang Maha Putra Utama oleh Presiden Republik Indonesia. Di antaranya, berjudul, Gender

[3] Nasaruddin Umar, Khutbah-Khutbah Imam Besar, h. 329-330.
[4] Nasaruddin Umar, *Khutbah-Khutbah Imam Besar,* h. 330.

dan Deradikalisasi Tafsir Agama, Ketika Fiqih Membela Perempuan, dan Tasawuf Modern.[5]

C. Dakwah dengan Pendekatan Sufistik

Dakwah berasal Bahasa Arab *da'watun* dari kata *da'a - yad'u* yang berarti 'panggilan, seruan, ajakan'. Dakwah dengan pengertian tersebut dapat dijumpai dalam ayat-ayat al-Qur'an. Di antaranya:

قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ ۖ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ

"Yusuf berkata: "Wahai Tuhanku, penjara lebih Aku sukai daripada memenuhi ajakan mereka kepadaku."(QS. Yusuf /12: 33).

وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

"Allah menyeru (manusia) ke darussalam (surga), dan menunjuki orang yang dikehendaki-Nya kepada jalan yang lurus (Islam)". QS. Yunus/10: 25).

Sedangkan menurut istilah

1. Abu Bakar Atjeh dalam bukunya "Beberapa Catatan Mengenai Dakwah Islam" mengatakan bahwa dakwah adalah seruan kepada semua manusia untuk kembali dan hidup sepanjang ajaran Allah yang benar, yang dilakukan dengan penuh kebijaksanaan dan nasehat yang baik.
2. Syeikh Ali Mahfudh dalam kitabnya *Hidayat al-Mursyidin*, mengatakan "Dakwah adalah mendorong manusia untuk berbuat kebaikan dan mengikuti petunjuk (agama), menyeru mereka kepada kebaikan dan mencegah dari

[5] Nasaruddin Umar, *Khutbah-Khutbah Imam Besar,* h. 329-330.

perbuatan mungkar, agar memperoleh kebahagiaan dunia akherat.[6]

3. Amrullah Ahmad menjelaskan, bahwa dakwah itu secara garis besar ada dua. *Pertama,* dakwah diberi pengertian tabligh/penyiaran atau penerangn agama. *Kedua,* dakwah adalah semua ikhtiar atau usaha manusia untuk merealisir ajaran Islam dalam semua segi kehidupan manusia.[7]

Berdasarkan beberapa definisi di atas, sekalipun secara sekilas ada perbedaan dari segi redaksi, tapi sebenarnya pada esensinya memiliki inti dan unsur kesamaan, yaitu bahwa dakwah adalah proses penyampaian ajaran Islam dari seseorang ke orang lain baik secara individu maupun kelompok. Dalam penyampaian tersebut dapat berupa perintah maupun larangan, bisa melalui tulisan, lisan mapun perbuatan. Dalam metode penyampaiannya harus dengan hikmah penuh kebijaksanaa dan nasehat yang baik tanpa pemaksaan apalagi dengan melakukan sikap anarakis dan kekerasan.

Sementara arti tasawuf, – seperti dijelaskan Haidar Baqir – , suatu istilah yang memang memiliki banyak versi. Ada yang mengaitkan kata tasawuf dengan kata dasar seperti *shaff* (baris dalam salat) karena kaum sufi biasanya berada pada *shaff* (barisan) pertama dalam salat berjamaah atau shuf, yakni bahan wool atau bulu domba yang biasa mencirikan pakaian kaum sufi. Yang lain mengaitkannya dengan suku badui dengan gaya kehidupan yang sederhana, yakni *Bani Shufa*. Jabr ibn Hayyan, seorang alkemis yang disebut-sebut sebagai murid Ja'far Shadiq mengaitkannya dengan istilah *Shufa* yang berarti suci adalah

[6] Syaikh Ali Mahfud, *Hidayah Al-Mursyidin, (*Libanon: Dar Al-Ma'rifah, t.t), h.17.

[7] Aboe Bakar Atjeh, *Beberapa Catatan Mengenai Dakwah Islam,* (Semarang: Ramadani, 1979), h. 6.

yang paling luas diterima. Dengan demikian makna tasawuf bisa diartikan suatu proses penyucian hati.[8]

Namun demikian menurut Syeikh al-Qusyaeri, ketika tasawuf dipahami dari banyak versi di atas dan mengaitkannya dengan kata dasar seperti *shaff* atau *shaff* atau *shuf*, atau dengan suku badui, yakni *Bani Shufa*, atau dengan istilah *Shufa*, kurang tepat. Karena menurutnya bahwa sufi atau tasawuf memiliki terminologi tersendiri, sama sekali tidak berawal dari etimologi, karena standard gramatika Arab untuk akar kata tersebut tidak dapat membuktikannya.[9]

Jadi inti tasawuf itu bagaimana membersihkan hati, karena hati yang kotor tidak akan mampu menerima cahaya Tuhan (kebenaran). Maka perlu disucikan dengan memohon ampun kepada Allah SWT dan memperbanyak melakukan amal salih.

Sementara itu menurut Pak Nasar, seperti dijelaskan dalam bukunya *Tasawuf Modern* dan mengutip dari pendapat Zakaria al-Anshari, tasawuf merupakan ilmu tentang kebersihan jiwa, perbaikan budi pekerti, serta pembangunan lahir dan batin guna memperoleh kebahagina abadi. Jika fikih bertujuan memperbaiki amal, memelihara aturan *syara'*

---

[8] Haidar Baqir, *Sufisme Kota,* (Jakarta: Serambi, 2001), h. 6.

[9] Karena alasan itu al-Qushayri mengatakan; jika asal kata sufi atau tasawuf terambil dari kata *al-suf* (kain wol) (karena para sufi memakai pakaian dari kain wol). Maka tidak semua mereka selalu berpakain kain wol dan tidak seorang tokoh sufi pun yang mengharuskan memakai pakaian wol. Kalau kata sufi dan tasawuf dinisbahkan kepada *al-suffah* (pinggiran masjid), maka *ahl al-suffah* (kelompok sahabat sangat miskin yang hijrah ke Madinah). Mereka tidak punya tempat tinggal. Karenanya, Rasulullah menempatkan mereka di beranda masjid. Kelompok yang tinggal di pingiran masjid nabawi ini *(ahl al-suffah)* tidak selalu sama dengan penganut tasawuf. Kalau kata sufi dan tasawuf terambil dari akar kata *shafâ'* yang artinya bersih, maka arti seperti itu menurut konteks bahasa sudah keluar jauh, sekalipun pekerjaan para sufi lebih terpokus pada pembersihan hati belaka. Jika sufi dan tasawuf diambil dari akar kata *al-saff* (barisan), sebab mereka selalu berada dibarisan terdepan dalam beribadah kepada Allah. Sekalipun secara konsep dapat dibenarkan, tapi secara bahasa kurang tepat, karena tidak ada keharusan makna tersebut hanya tertuju pada *term* itu. Lihat: Abd. al-Karim al-Qusyaeri, *Al-Risâlah al-Qusheiriyah,* (Kairo: al-Maktabah al-Taufiqiyah, t.t.), h. 385.

dan menampilkan hikmah dari setiap hukum, maka tasawuf bertujuan memperbaiki hati dan memfokuskan hanya kepada Allah.[10]

Dari pengertian di atas dapat didefinisikan bahwa yang dimaksud dakwah sufistik adalah suatu usaha yang dilakukan oleh seseorang muslim untuk mempengaruhi orang lain baik secara individu maupun kolektif *(jama'ah)* agar mereka mau mengikuti dan menjalankan ajaran Islam. Caranya dengan pendekatan tasawuf, yaitu pendekatan dakwah dengan lebih menekankan pada aspek batin penerima dakwah dari pada aspek lahiriahnya. Atau dakwah menggunakan materi-materi sufisme yang yang di dalamnya terdapat aspek-aspek yang berhubungan dengan akhlak, baik akhlak kepada Allah, Rasulullah, kepada sesama manusia, bahkan akhlak terhadap semua ciptaan seperti tawadhu, ihklas, tasamuh, kasih saying terhadap sesama dan lain-lain. Dan tujuan akhirnya manusia senantiasa bisa dekat Allah dan memperoleh rahmat dan kasih sayang-Nya.

D. Mengapa Pak Nasar Memilih Tasawuf

Pada kesempatan yang sama, Pak Nasar dalam bukunya *Tasawuf Modern* menjelaskan bahwa "Tasawuf merupakan bagian upaya mendekatkan diri kepada Allah SWT. Imam al-Junaidi al-Baghdadi mengartikannya berakhlak mulia dan meninggalkan akhlak yang tercela".[11] Terlihat bahwa tasawuf yang di anut Pak Nasar adalah *tasawuf akhlaki*. Tasawuf yang berorientasi kepada pembinaan akhlak mulia. Ajaran tasawuf yang lebih mengedepankan akhlak dalam usaha mendekatkan diri kepada Allah SWT.

---

[10] Nasaruddin Umar, *Tasawuf Modern,* (Jakarta: Republika Penerbit, 2014), h. 2.
[11] Nasaruddin Umar, *Tasawuf Modern,* h. 2.

Berdasarkan penjelasan di atas, Pak Nasar memandang tasawuf sebagai ajaran Islam yang sumbernya sangat otentik yaitu dari al-Quran dan Hadis.[12] Atau menurut ahli tasawuf disebut dengan *tasawuf sunni.* Yakni tasawuf yang memiliki sandaran al-Qur'an dan Hadis.[13] Beliau juga melalui dakwah sufistiknya ingin memberikan suatu sumbangan yang unik dalam pemikiran keagamaan. Beliau ingin menggabungkan tasawuf dengan pemikiran-pemikiran kemodernan Islam. Barangkali beliau melihat bahwa anjuran yang mengarah kepada peningkatan penggunaan akal perlu disertai dengan upaya peningkatan penggunaan rasa *(dhauq)* dalam menghadapi perubahan-perubahan zaman. Menurut Pak Nasar, tasawuf yang diajarkan bukan tasawuf yang membuat teler dan membuat orang menjadi lemah, malas dan menerima apa adanya atas kenyataan hidup ini. Tetapi, tasawuf yang mendorong orang menjadi lebih kreatif dan inovatif, lebih mengedepankan akhlak yang baik kepada sesama, memiliki kepedulian dan perhatian kepada orang-orang yang ada di sekitar. Dengan kata lain, membentuk manusia yang memiliki akhlak dua dimensi. Akhlak kepada Allah *(habl min Allâh)* dan akhlak terhadap sesama *(habl min al-nâs).*[14]

Beliau juga menjelaskan bahwa pada masa awal – awal Islam (masa sahabat dan masa *tabi'in*), tasawuf belum begitu populer, karena pada kurun waktu itu hampir semua umat Islam ahli takwa, wara, dan ahli ibadah. Jaraknya dengan Rasulullah SAW yang menjalani kehidupan asketis dan sufistik masih relatif dekat. Sehingga tidak diperlukan secara khusus.

---

[12] Nasaruddin Umar, *Tasawuf Modern,* h. 6.

[13] Said Aqiel Siraj, *"Landasan Tasawuf Menurut Al-Qur'an dan Hadis"*. Majalah Sufi, Jakarta.

[14] Nasaruddin Umar, *Tasawuf Modern,* h. 5.

Tidak perlu diragukan juga nilai-nilai asketsime di zaman Rasul dan sahabat sampai *tabi'in* sudah ada. Banyak ilmu keislaman dikembangkan justru ketika sudah jauh dari masa kehidupan Rasulullah. Tradisi penulisan al-Qur'an misalnya, populer setelah Rasulullah SAW wafat.[15]

Pada abad ketiga dan keempat Hijriyah, saat Islam mengalami globalisasi dan perluasan wilayah serta mengalami puncak kejayaan, termasuk puncak kekuasaan poltik dan kebebasan ekspresi intelektual, tasawuf menjadi alternatif dalam kehidupan kosmologi Islam. Terutama pula setelah umat Islam mengalami kemunduran sebagai akibat penaklukan pusat-pusat kekuasaan dan peradaban Islam di penghujung abad ketiga dan keempat Hijriyah. Pada saat itu tasawuf mengalami perkembangan pesat ditandai dengan lahirnya tokoh-tokoh tasawuf seperti Dzu Nun al-Mishri (w.261.H), Junaid al-Bagdadi (w. 298 H), dan Husain bin Mansur al-Hallaj (w. 309 H).[16]

Dengan demikian, kondisi moral yang tidak begitu kondusif ini, beliau ingin kembali berupaya menampilkan tasawuf sebagai ajaran Islam yang diperlukan, hal itu nampak terlihat dalam tulisan-tulisan dan ceramah-ceramah yang disampaikannya.

Pertanyaan yang mendasar kemudian adalah mengapa Pak Nasar lebih memilih tasawuf dalam dakwah-dakwahnya? Hal itu tidak lain karena di dasari suatu kondisi dan fenomena masyarakat kota yang cenderung meningkat ingin memahami dan menjalani kehidupan sufistik. Maka tawaran kajian tasawuf merupakan pilihan paling tepat. Atau mungkin juga karena kerinduan terhadap sejuknya pemahaman esoterisme

[15] Nasaruddin Umar, *Tasawuf Modern,* h. 3.
[16] Nasaruddin Umar, Tasawuf Modern, h. 3.

yang dipicu keringnya pemahaman eksoterisme yang begitu dominan selama ini. Sehingga memilih menjalani kehidupan spiritual dan sufistik merupakan pilihan terbaik.[17]

Di sisi lain, materi tasawuf dianggap kajian yang menarik, dan mengasyikkan. Kajian tasawuf menjadi sesuatu yang dibutuhkan mereka yang setiap hari bergelimang dunia materi yang lebih dari cukup, sehingga mereka menginginkan sesuatu yang mecerahkan, menyejukkan, dan menyentuh aspek paling dalam di dalam batin mereka. Mereka juga merasakan aspek rasionalitas dunia tasawuf, yang menekankan aspek *humanity* seperti mengedepankan persamaan, bukannya perbedaan. Selain itu, tasawuf juga mengedepankan kesatuan bukan perpecahan, serta mengedepankan kelembutan dan *feminity* bukannya kekerasan dan *masculinity*.[18]

Dakwah sufsitik dianggap lebih efektif karena lebih terbuka dan toleran, dan menganut pendekatan yang kondisional disesuaikan dengan budaya dan kondsi masyarakatanya.

Memahami arus mendasar dalam masyarakat tertentu merupakan modal dalam menyampiakan pesan-pesan dakwah. Menurut Alwi Shihab, "Kisah sukses para da'i yang menyebarkan Islam di Nusantara, khusunya di Jawa, yang biasa disebut Wali Songo, itu pun tidak terlepas dari kebijakan mereka dalam mengapresiasi tradisi atau budaya asli yang sudah mengakar, tidak menghancurkannya dan menggantikannya dengan budaya Arab."[19] Islam yang di bawa para wali itu Islam sufi, Islam tasawuf dan mistik.[20] Penyebaran

[17] Nasaruddin Umar, *Tasawuf Modern,* h. 6.

[18] Nasaruddin Umar, *Tasawuf Modern,* h. 4-5.

[19] Mujamil Qomar, *NU Liberal,* (Bandung: Mizan, 2002), h. 194.

[20] Alwi Shihab, Islam Inklusif, (Bandung: Mizan, 1997), h. 256. Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini,* (Bandung: Mizan, 2001), h. 13.

Islam yang berkembang secara spektakuler di Asia Tenggara, lanjut Alwi, berkat peranan dan kontribusi da'i-da'i tasawuf. Dan itu diakui oleh sebagian besar sejarawan dan peneliti. Hal itu disebabkan oleh sifat-sifat dan sikap kaum sufi yang lebih kompromis dan penuh kasih sayang. Tasawuf memang memiliki kecenderungan membentuk manusia yang terbuka dan berorientasi kosmopolitan.[21]

Menurut Kautsar Azhari Noer yang mengutip pendapat A.J. Arberry, bahwa Ibrahim bin Adham (w. 777 H), seorang sufi dari Balkah, Khurashan, pernah bersahabat dengan pertapa-pertapa Kristen. Dari merekalah ia mendapat pengetahuan sejati tentang Tuhan. Dikisahkan bahwa ia mencapai ma'rifah (pengetahuan yang benar) dengan berguru pada bapak Simion seorang rahib Kristen.[22] Pengalaman Ibrahim bin Adham dalam perjumpaannya dengan gurunya itu membuktikan bahwa bagi sufi ini ma'rifah dan hikmah boleh diambil dari guru yang bukan beragam Islam.

Jika pada hakekatnya Islam adalah agama inklusif dan tidak mempersoalkan perbedaan etnis, ras, bahasa, budaya dan letak geografis. Tasawuf Islam telah membuka wawasan lebih luas lagi bagi keterbukaan meliputi keyakinan dan agama-agama lain.

Karenanya, bisa disaksikan pean-peran mereka para wali songo dalam penyiaran dakwah Islam di negeri-negeri yang mereka singgahi (termasuk di Nusantara); penyiaran Islam yang mereka lakukan berkembang tanpa perang.

Keberhasilan dakwah mereka ini, karena mereka lebih menekankan pada aspek tasawuf dan akhlak serta aspek

---

[21] Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini,* h. 13.

[22] Edy A. Efendi (ed.), *Dekontruksi Islam Mazhab Ciputat,* (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1996), h. 47.

batiniyah. Inilah yang disebut dengan dakwah melalui pendekatan tasawuf. Karena inti dari tasawuf tegas Pak Nasar adalah pembentukan nilai moral dan akhlak yang baik melalui pembersihan hati.

E. Materi Dakwah Sufistik Pak Nasar

1. Belajar dari Piagam Aelia

Dari piagam Aelia ini bisa dilihat bagaimana Umar bin Khaththab membangun sebuah masyarakat pluralis (Kristen lokal, Kristen Romawi – Byzantium, Yahudi, dan Islam) yang ada di Jerusalem dan menjadi masyarakat yang toleran yang sebelumnya tidak pernah terjadi di negeri ini.

Aelia nama lain dari Jerusalem, lengkapnya Aelia Capitolina, diambil dari nama kuil Dewi Aelia yang dibangun di atas Kuil Solomon, setelah kota itu dikuasai Kristen Byzantium. Pasukan tentara Arab muslim yang dipimpin Khalifah Umar bin Khattab bisa dipandang sebagai pembebasan umat Kristen lokal di sana, yang dikuasai penguasa Kristen Romawi-Byzantium karena dianggap tidak sesuai dengan ajaran-ajaran mereka. Piagam Aelia (Mitsaq Aeliya), sebuah piagam perjanjian yang dibuat Umar ibn Khattab setelah mengusasi Al-Quds (Aelia) dari tangan Romawi yang ditandatangani pada 20 Rabiul Awal 15H/5 Februari 636 M. Piagam itu bertujuan memberikan jaminan keamanan dan keselamatan berbagai pihak di dalam wilayah Jerusalem yang baru saja diambil alih oleh pasukan Umar. Untuk mengatasi gejolak yang biasanya muncul di dalam masyarakat transisi, Umar ibn Khattab membuat Piagam Aelia. Piagam ini sangat efektif untuk membuat masyarakat pluralis Palestina lebih tenang karena pengambil alihan kota ini dari Kerajaan Romawi lebih dirasakan masyarakat sebagai

'pembebasan' *(futuhat)* ketimbang sebagai penaklukan, apalagi penjajahan.[23]

Piagam ini dibuat Umar bin Khaththab bersama Uskup Agung ketika menaklukan Yerusalem untuk membuat perjanjian yang isinya antara lain melindungi para pemeluk Kristen.[24] Begitu pula ketika kaum muslim melakukan ekspansi ke anak benua India pada tahun ke-9 H./711 M. tidak ada pemaksaan kepada penganut Hindu dan Budha di sana untuk memeluk Islam. Mereka dibiarakan dan dilindungi dalam menjalankan ibadah sesuai dengan agama mereka masing-masing.[25]

Sebelumnya Kristen lokal di Aelia tidak mengakui hasil Konsili Kalsedon, yang dihasilkan Kristen Roma-Byzantium. Pada saat bersamaan Kristen lokal Aelia juga membenci kaum Yahudi dan Kuil Solomon mereka dijadikan tempat pembuangan sampah. Perjanjian Aelia memberikan jaminan eksistensi terhadap tiga agama dominan sebelumnya, yaitu Yahudi, Kristen lokal, Kristen Orthodox Romawi-Byzantium, dan tentu saja ditambah dengan Islam. Melalui Piagam Aelia, Khalifah Umar mendamaikan antara Kristen lokal dan Kristen Romawi-Byzantium, minoritas Yahudi di Kota Jerusalem, dan agama Islam yang baru datang di wilayah itu. Dengan demikian,

[23] Nasaruddin Umar, *Khutbah-Khutbah Imam Besar,* h. 329-330.

[24] Perjanjian ini dikenal dengan Perjanjian Aelia, yang isinya antara lain: "Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Perjanjian ini diberikan oleh Umar, hamba Allah, dan Amirul Mukiminin, kepada penduduk Aelia. Umar menjamin keamana jiwa mereka dan harta-harta mereka; gereja-gereja dan salib-salib mereka…dan kepada penganut agama Kristen. Gereja-gereja mereka tidaklah akan dijarah ataupun dihancurkan…atau harta-harta benda mereka tidak akan dikurangi dalam bentuk apapun. Mereka (pemeluk Kristen) tidaklah akan dipaksa dalam bentuk apapun terutama terkait dengan agama mereka; dan mereka haruslah terpelihara dari bahaya. Alistair Duncan, *The Noble Sanctuary,* (London: Longman Group, 1972), h. 22.

[25] Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan,* (Jakarta: Paramadina, 2000), h. 193-194.

Piagam Aelia mendamaikan empat komponen agama penting di wilayah itu, yakni Kristen lokal, Kristen Romawi-Byzantium, Yahudi, dan Islam. Sungguh hebat Piagam Aelia ini diukur dalam konteks masyarakat modern.[26]

Piagam Aelia merupakan wujud konkret kelanjutan masyarakat madani *(civil society)*, yang pernah digagas dan dicontohkan Nabi Muhammad SAW kemudian diaktualisasikan Umar bin Khattab di beberapa kota. Piagam Madinah dan Piagam Aelia merupakan cermin sebuah bangunan masyarakat demokratis yang menghargai pluralitas dengan prinsip-prinsip dasar seperti keadilan *('adalah),* egalitarian *(musawa)*, moderat *(tawassuth)*, toleransi *(tasamuh)*, dan tentu saja dengan kepemimpinan yang didukung dengan supremasi hukum *(imamah)* tangguh, jauh sebelum model pluralisme harmonis yang dipraktikan umat Islam Spanyol.[27] Nabi Muhammad SAW dan para sahabatnya di Madinah sudah menunjukaan sikap toleran dan penghargaan yang tinggi terhadap kelompok non-muslim. Prof. H. Abu Bakar Aceh dalam bukunya, *Toleransi Nabi Muhammad dan Sahabat-sahabatnya* (1966), menjelaskan kemuliaan akhlak Nabi dan para pengikutnya terhadap para penganut agama lain yang berbeda. Nabi selalu mengajarkan

[26] Nasaruddin Umar, *Khutbah-Khutbah Imam Besar,* h. 272 – 273.

[27] Pluralisme Spanyol dengan kedua kotanya: Cordoba dan Sevillia, merupakan model yang amat menarik, karena selama lima abad menjadi sebuah masyarakat yang mempunyai kesadaran pluralis yang tinggi. Hal itu tentunya berkat pemahaman mereka yang komprehensip terhadap ajaran Islam. Pengalaman ini dipuji Ibnu Taimiyah sebagai sunnah Nabi SAW. yang terpelihara dengan baik di Madinah dan diteruskan oleh para khalifahnya yang bijaksana bahkan dilanjutkan oleh para penguasa Islam yang lain. Karena sikap umat Islam klasik yang amat terbuka ini, tidak mengherankan kalau Eropa (dari Italia, Prancis, Inggris, dan lain-lain) yang berada pada zaman pertengahan yang sedang terbelakang berdatangan ke Andalusia untuk mempelajari sains dan filsafat yang berkembang dalam Islam. Kemudian mereka pulang ke tempat masing-masing membawa ilmu-ilmu yang mereka peroleh itu. Buku-buku ilmiah Islam mereka terjemahkan ke dalam Bahasa Latin.

kepada umat Islam Madinah, agar senantiasa bersikap santun, toleran, pemaaf, menghormati mereka dan tidak mengkhianati perjajnjian yang telah dibuat dengan mereka. Nabi juga selalu mengajarkan untuk menjaga kehormatan, harta benda, dan keluarga mereka yang hidup damai *(dzimmiy)* dengan umat islam.[28]

Sewaktu Islam meluas dari Semenanjung Arabia ke Palestina, Suria, Mesopotamian, Persia, India di Timur dan ke Mesir melalui Afrika Utara sampai ke Spanyol di Barat, penduduk daerah-daerah ini tidak dipaksa meninggalkan agama mereka untuk masuk Islam. Kepada mereka diberi kebebaasan memilih antara agama mereka yang lama dan agama Islam. Siapa yang mau masuk Islam, itu lebih baik dalam pandangan Islam, tetapi siapa yang ingin tetap memeluk agama lamanya, mereka tidak diganggu. Mereka diberi kebebasan menjalankan ajaran-ajaran agama mereka masing-masing.[29]

Pada suatu ketika pernah para pendeta dan delegasi Kristen Najran yang menjadi tamu Nabi dan kaum muslimin, hendak melakukan sembahyang pada hari Minggu, namun tidak terdapat Gereja di Madinah, dengan lapang dada, Nabi mempersilahkan Masjid Nabawi dipakai untuk kebaktian mereka. Demikian seperti diungkap sejarawan muslim 'Awf bin Burhan al-Dîn al-Halaby al-Shafi'i dalam bukunya *al-Sîrah*.[30]

Berdasarkan kejadian di atas, Ibn Qayyim al-Jauziyah membuat kesimpulan bahwa Ahl al-Kitâb dibolehkan masuk

[28] Abu Bakar Aceh, *Toleransi Nabi dan Sahabat-sahabatnya*. (Ttp. Tp. 1966), h. 28-30

[29] Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution,* (Bandung: Mizan, 1995), h. 237.

[30] Aboe Bakar Atjeh, *Toleransi Nabi dan Sahabat-sahabatnya*. (Ttp. Tp. 1966), h. 31.

masjid, bahkan dibolehkan melaksanakan kebaktian di Masjid asalkan tidak dijadikan kebiasaan rutin.[31]

Pada kesempatan lain, Umar bin Khaththab masuk Bait al-Maqdis dan sampai ke Gereja Qiyamah (Gereja Kebangkitan) lalu berhenti di plazanya. Waktu salat-pun datang, maka ia katakan kepada Patriark: "Aku hendak salat", jawab Patriark: "Salatlah ditempat anda". Artinya Patriark mempersilahkan Umar salat di Gerejannya, kemudian Umar pun salat di anak tangga Gereja pada gerbang Gereja.

Dari pemaparan di atas, terlihat sangat baik sekali hubungan Nabi dan para sahabatnya dengan orang-orang non – Muslim yang kemudian tradis ini dilanjutkan oleh Umar bin Khaththab. Di sisi lain, bahkan Nabi juga melakukan jalinan khusus dengan al-Muqauqis dan Patriark Alexandria pembesar Mesir. Al-Muqauqis mengirim hadiah kepada Nabi Muhammad dalam bentuk dayang Maria al-Qibthiyah, Sirin dan seekor kuda dan keledai. Maria al-Qibthiyah beliau jadikan istri yang kemudian melahirkan putra Nabi yang bernama Ibrahim.

Paling tidak ada tiga hal penting yang perlu diperhatikan, agar keteladan Nabi Muhammad SAW berdampak pada kehidupan riil sekarang ini. *Pertama;* adanya upaya sosialisasi semangat keteladanan Nabi tersebut semaksimal mungkin. Sikap *inklusif* yang dicontohkan Nabi dan para sahabatnya, hendaknya menjadi acuan dasar dalm membangun hidup berbangsa dan bernegara. *Kedua;* dalam hidup satu negara harus mampu memahami kepekaan masing-masing menyangkut kecintaan serta ikatan batin dengan panutan sentralnya (Nabi Muhammad). Umat Islam, demikian pula umat agama lain,

[31] Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *Zâd Al-Ma'âd,* (Kairo: Dâr Ihya al-Turâts al-'Arabi , ttp.), h. 31.

sepantasnya tidak terpengaruh oleh sejarah konflik yang pernah terjadi, baik dalam maupun di luar negeri kita. *Ketiga;* membangun budaya menerima yang lain, apapun agama dan latar belakang mereka itu.

Secara normatif, Islam sebagai ajaran yang bersumber dari Tuhan dan berorientasi kemanusiaan. Atas dasar ini, Islam adalah agama tidak hanya menjadi agama yang membawa wahyu ketuhanan, melainkan juga sebagai agama yang menjunjung tinggi kemanusiaan. Dari sini betapa pentingnya menerjemahkan nilai-nilai tersebut dalam kehidupan yang lebih plural. Sejatinya, Islam tidak hanya dipahami sebagai yang selalu berada di menara gading, akan tetapi harus diupayakan untuk memberikan perhatian pada penyelesaian problem kemanusiaan. Islam perlu dipahami, diperbarui dan dikembangkan menjadi ajaran yang mampu memberikan dampak bagi kemanusiaan universal *(rahmatan lil 'âlamîn)*.

2. Islam Agama Kasih Sayang

Karena banyaknya terjadi tindakan kekerasan dan teroris dengan mengatas namakan agama, di sini Pak Nasar ingin menunjukan bahwa Islam itu agama damai tidak seperti yang diasumsikan oleh sebagian orang. Islam diturunkan untuk menciptakan kedamaian, mendorong persaudaraan dan menebarkan kasih sayang.

Dalam suatu riwayat disebutkan; Shafwan ibn Sulaiman meriwayatkan sebuah hadis yang menceritakan Nabi Muhammad SAW pernah bersabda: "*Barangsiapa yang menzalimi seorang mu'ahad (orang yang pernah melakukan perjanjian damai) atau melecehkan mereka, membebani beban di luar kesanggupan mereka, atau mengambil harta tanpa*

persetujuan mereka, maka aku akan menjadi lawannya nanti di hari kiamat". (HR. Abu Daud). Hadis ini sungguh luar biasa. Nabi dengan begitu tegas memberikan kepemihakan kepada kaum yang tertindas, terzalimi, dan terlecehkan, tanpa membedakan jenis kelamin, etnik, agama, dan kepercayaan. Hadis ini sebenarnya sejalan dengan semangat ayat: وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ /*Walaqad karramna Bani Adam* (Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam). (Q.S. Al-Isra'/17:70). Bukan hanya Nabi, tetapi juga para pelanjutnya seperti Umar bin Khaththab. Suatu ketika Umar blusukan di daerah-daerah, ia menyaksikan langsung sekelompok non-muslim dihukum dengan dijemur di bawah terik panas matahari di salah satu daerah di Syam (Syiria). Umar bertanya kenapa mereka dihukum seperti itu? Dijawab karena mereka enggan membayar pajak *(jizyah)*. Khalifah Umar kelihatannya tidak setuju dengan hukuman seperti itu dan meminta agar mereka dibebaskan. Umar juga meminta kepada para penguasa lokal agar mereka tidak dibebani dengan beban di luar kesanggupan mereka.[32]

Dalam kesempatan lain, Khalifah Umar juga pernah menemukan salah seorang pengemis buta dan tua dari kalangan non-muslim. Umar bertanya, "Dari ahlul kitab mana engkau, wahai Kakek Tua? Kakek Tua itu menjawab: "Aku adalah seorang Yahudi." Umar melanjutkan pertanyaannya: "Apa yang membuatmu jadi seperti ini?" Kakek itu menjawab: "Aku membutuhkan makanan dan kebutuhan pokok." Umar lalu membawa kakek itu ke rumahnya dan membuat secarik memo yang isinya meminta petugas Baitul Mal (Perbendaharaan Negara): "Tolong perhatikan orang ini dan orang-orang

[32] Nasaruddin Umar, *Khutbah-Khutbah Imam Besar,* h. 162-163.

semacam ini. Demi Allah, kita tidak menyadari bahwa kita telah memakan hartanya lalu kita mengabaikannya di masa tuanya. Sesungguhnya sedekah itu untuk fakir miskin. *Fuqara* itu orang muslim dan *fuqara* ini orang miskin dari ahlul kitab".[33]

Yang menarik dari hadis dan pengalaman sahabat Nabi di atas ialah pemberian bantuan dan pertolongan di dalam Islam adalah bersifat lintas agama dan budaya. Bantuan dan pertolongan dari umat Islam bukan hanya dialamatkan kepada kelompok muslim tetapi juga kepada kelompok non-muslim, sebagaimana ditunjukkan oleh Nabi dan Khulafaur Rasyidin, khususnya Umar ibn Khaththab. Kemiskinan dan keterbelakangan itu tidak hanya terjadi di kalangan umat Islam tetapi juga di kelompok agama lain. Siapa pun mereka jika memerlukan bantuan dan pertolongan, punya hak untuk dibantu, walaupun harus diambilkan dari kas Negara (Bait al-Mal), sebagaimana ditunjukkan oleh Umar ibn Khaththab.

Di dalam kitab-kitab fikih banyak dibahas tentang fikih minoritas. Salah satu kewajiban umat Islam terhadap umat manusia, tanpa membedakan agama dan etniknya, ialah menyelamatkan mereka dari lokasi musibah dan penderitaan. Sekiranya sudah menjadi mayat pun, tetap menjadi fardhu kifayah bagi umat Islam untuk mengurus jenazah tersebut. Berdosa massal semua orang atau desa yang menyaksikan mayat hanyut di sungai tanpa mendamparkan lalu menguburkannya. Karena mayat itu sesungguhnya sudah milik Allah (al-mayyit haq Allah) yang harus diurus dan dimakamkan.[34]

Sebaliknya umat Islam di mana pun ia berada, menjadi tanggung jawab utama bagi seorang muslim. Sungguh pun ia

[33] Nasaruddin Umar, *Khutbah-Khutbah Imam Besar*, h. 163-164.
[34] Nasaruddin Umar, *Khutbah-Khutbah Imam Besar*, h. 164.

berada di negara lain, tetap umat Islam secara keseluruhan bertanggung jawab untuk membebaskan saudaranya dari musibah dan penderitaan. Misalnya musibah Tsunami yang mengguncang Aceh atau gempa di Padang dan Jogja beberapa tahun lalu, serta banjir bandang di beberapa daerah di Jawa Barat yang menyebabkan jatuh banyak korban, baik jiwa maupun harta, maka umat Islam secara keseluruhan bertanggung jawab untuk memberi pertolongan terhadap para korban bencana tersebut.

Memang ada ayat-ayat yang berkarakter keras seperti dalam surat Al-Tahrim ayat 9 berbunyi:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۚ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ

"Hai Nabi, perangilah orang-orang kafir dan orang-orang munafik dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka adalah neraka Jahanam dan itu adalah seburuk-buruk tempat kembali".

Di antara contoh Hadis Nabi dari Ibnu Umar ra. yang berkarakter keras, riwayat Imam Muslim:

أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله الاّ الله

"Aku diperintahkan untuk memerangi mansusia sampai mereka mengatakan 'lâ ilâha illa Allâh' (tidak ada Tuhan selain Allah)".[35]

Dari dua contoh teks agama di atas, Islam tergambar dengan wajahnya yang sangat sadis dan jauh dari sikap toleran, karena orang-orang non-muslim secara mutlak harus diperangi atau dibunuh.

[35] HR. Bukhari – Muslim. Di kutip dari kitab Al-Muhyi bin Sharaf Al-Din Al-Nawawi, *Sharh al-Arba'in Hadithan al-Nawawiyah,* Pentahqiq: Ibn al-Daqiq al-'Ied. Hadis ke 8. h. 29.

Dalam konteks surat al-Tahrim ayat 9 Nabi harus memerangi orang kafir (non-muslim) dan orang-orang munafik, dalam situasi apapun, karena ayat-ayat tersebut tidak memberikan batasan-batasan situasi. Demikian pula Hadis riwayat Muslim yang menerangkan bahwa Nabi SAW diperintahkan untuk memerangi manusia sampai mereka mengucapkan kalimat *'lâ ilâha illa Allâh'*. Ini artinya bahwa Nabi SAW tidak memiliki opsi lain dalam menghadapi non-muslim (orang kafir) kecuali memerangi mereka sampai habis.

Namun demikian, jika memperhatikan perilaku Nabi Muhammad – yang merupakan salah satu bentuk penjelasan dan penafsir al-Qur'an – dalam menghadapi non-muslim tidak seperti itu. Nabi justru rumahnya terbuka buat non-muslim. Bahkan salah satu mertua Nabi SAW yang bernama Huyay bin Ahthab adalah seorang tokoh Yahudi dari Bani Quraidhah dan Nabi sangat hormati kepadanya. Dalam *Sahîh Bukhâri* dan *Sahîh Muslim* ada keterangan bahwa Ummul Mukminin 'Aisyah istri Nabi Muhammad SAW sering mengobrol dan berdiskusi dengan wanita-wanita Yahudi di rumah Nabi. Diskusi mereka terkadang juga melibatkan Nabi dalam masalah-masalah agama. Wanita-wanita Yahudi datang ke rumah Nabi itu terkadang sendiri dan terkadang lebih dari satu (kelompok).[36]

Nabi Muhammad SAW juga membiarkan orang-orang Nasrani Najran hidup berdampingan dengan umat Islam,

[36] Ummul Mukminin Aisyah menuturkan, "Ketika Nabi SAW masuk ke rumahku, aku sedang duduk-duduk bersama seorang wanita Yahudi. Wanita Yahudi itu berkata, tahukah kamu bahwa kalian nanti akan mendapat siksa kubur? Mendengar kata-kata itu Nabi SAW terkejut kemudian beliau bersabda, "Justru orang-orang Yahudi yang akan mendapatkan siksa kubur". Aisyah selanjutnya mengatakan, beberapa hari kemudian Nabi berkata: "Tahukah kamu bahwa aku diberi wahyu oleh Allah yang isinya bahwa kalian (umat Islam) akan mendapatkan sisksa kubur? Maka sejak itu Nabi SAW. selalu meminta perlindungan kepada Allah SWT. dari siksa kubur.

mereka tidak diperangi oleh Nabi. Demikian pula orang Majusi yang tinggal dikawasan Hajar, daerah Timur Jazirah Arab dibiarkan hidup oleh Nabi SAW. Bahkan pada saat akhir kehidupan Nabi, beliau masih melakukan transaksi dengan seorang non – muslim. Nabi SAW meminjam gandum 30 *sha'* (sekitar 75 kg) dari seorang Yahudi bernama Abu Shahm dengan menggadaikan baju perang beliau.[37]

Sebuah peristiwa yang dikisahkan oleh Ibn Ishak dalam *al-Syîrah al-Nabawiyah,* bahwa Nabi pernah menerima kunjungan para tokoh Kristen Najran yang berjumlah 60 orang. Rombongan dipimpin Abd al - Masih al-Ayham dan Abu Harithah bin Alqama. Abu Haritsah adalah tokoh yang sangat disegani karena kedalaman ilmunya dan konon karena beberapa karomah yang dimilikinya. Menurut Muhammad ibn Ja'far ibn al-Zubair, ketika rombongan itu sampai ke Madinah, mereka langsung menuju Masjid padahal Nabi sedang melaksanakan salat asar. Mereka memakai jubah dan surban. Ketika waktu kebaktian telah tiba, mereka pun melakuaknnya di dalam mesjid dengan menghadap ke arah timur.[38] Hal itu mengindikasikan, betapa Rasul sangat menghargai dan mentoleransi bahkan dalam soal ritus peribadatan.

Lebih dari itu Nabi mengatakan:

من قاتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة وأنّ ريحها توجد من مسيرة أربعين عاما

(رواه البخاري و الترميذي والنسائي وابن ماجه وأحمد)

"Siapa yang membunuh orang kafir mu'âhad (yang terikat janji), ia tidak akan mencium aroma surga, dan aroma surga itu dapat dicium dari jarak perjalanan empat puluh tahun".[39]

[37] Imam Bukhari, *Shahîh Bukhâri*, II/202.

[38] Abu Muhammad Abd al-Malik ibn Hisyâm al-Ma'ârif, *Al-Sîrah al-Nabawiyah,* (Kairo: Dâr al-Hadîts, 2004), j. II., h. 426-428.

[39] HR. Bukhari, Tirmidhi, Nasai, Ibn Majah dan Ahmad.

Karenanya, ayat dan hadis di atas mesti dipahami secara komprehensif tidak sepotong-sepotong. Dalam tataran praksis, mesti memperhatikan antara ayat-ayat al-Qur'an dan hadis Nabi yang turun dalam kondisi perang dan ayat-ayat al-Qur'an dan hadis Nabi yang turun dalam kondisi damai.

Ayat-ayat al-Qur'an dan hadis Nabi yang berkaitan dengan perang, harus diposisikan pada situasi perang dan digunakan hanya untuk menghadapi orang-orang yang memerangi Islam. Sementara ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis Nabi yang berkaitan dengan situasi damai, mesti diposisikan pada situasi damai. Begitu juga sebaliknya. Membalik penerapan tersebut yaitu menggunakan ayat-ayat al-Qur'an dan hadis Nabi yang berkaitan dengan perang untuk situasi damai dan atau menerapkan ayat-ayat al-Qur'an dan hadis Nabi yang berkaitan dengan damai untuk situasi perang, hal itu sama halnya dengan memutar balikan dan mengacaukan ajaran Islam. Pemahaman yang benar terhadap teks-teks keagamaan *(al-nusûs al-dîniyah)* itu bisa meneguhkan inklusivisme Islam dan multikulturalisme. Itulah yang dilakukan Rasulullah SAW dalam memperlakukan orang-orang non-muslim *(Ahl al-Kitâb)*.

Begitulah Nabi membangun masyarakat pluralis yang ada di Madinah. Tindakan Nabi yang memperlakukan non-muslim dengan penuh penghargaan serta tidak pernah menutup dialog dengan mereka, dijadikan teladan oleh para sahabatnya. Umar bin Khaththab ketika menaklukan Yerusalem bertemu dengan Uskup Agung untuk membuat perjanjian yang isinya antara

lain melindungi para pemeluk Kristen [40]. Begitu pula ketika kaum muslim melakukan ekspansi ke anak benua India pada tahun ke-9 H./711 M. tidak ada pemaksaan kepada penganut Hindu dan Budha di sana untuk memeluk Islam. Mereka dibiarakan dan dilindungi dalam menjalankan ibadah sesuai dengan agama mereka masing-masing.[41]

Bahkan ada contoh kasus yang terjadi dalam suasana perang. Dikisahkan bahwa seorang tentara non-Muslim menemui Ummu Hânî binti Abu Thalib. Dia meminta perlindungan kepadanya. Ketika beberapa sahabat Nabi keberatan dan ingin membatalkannya, dia marah dan mengadu kepada Nabi. Dan Nabi berkata:[42] "Wahai Ummu Hânî, kami memberi perlindungan kepada siapapun yang engkau beri perlindungan. Artinya, Nabi membenarkan tindakan Ummu Hânî yang melindungi orang non-Muslim itu (baca: Yahudi dan Nashara), karena orang itu memang membutuhkan perlindungan.

Saling tolong menolong diantara sesama manusia ialah wujud dari rasa kasih sayang dan hanya orang-orang yang diberi rahmat Allah yang dapat menunjukan sikap lemah lembut dan kasih sayang kepada sesama. Dari segi syiar Islam,

---

[40] Perjanjian ini dikenal dengan Perjanjian Aelia, yang isinya antara lain: "Dengaan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Perjanjian ini diberikan oleh Umar, hamba Allah, dan Amirul Mukiminin, kepaada penduduk Aelia. Umar menjamin keamana jiwa mereka dan harta-harta mereka; gereja-gereja dan salib-salib mereka…dan kepada penganut agama Kristen. Gereja-gereja mereka tidaklah akan dijarah ataupun dihancurkan…atau harta-harta benda mereka tidak akan dikurangi dalam bentuk apapun. Mereka (pemeluk Kristen) tidaklah akan dipaksa dalam bentuk apapun terutama terkait dengan agama mereka; dan mereka haruslah terpelihara dari bahaya. Alistair Duncan, *The Noble Sanctuary,* (London: Longman Group, 1972), h. 22.

[41] Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan,dan Kemodernan,* (Jakarta: Paramadina, 2000),h. 193-194,

[42] Abdul Qadir al-Maghribi, *Muhamad dan Women,* dalam Charles Kurzman, ed., Modernist Islam, 1840-1940. (New York: Oxpord University Press, 2002), h. 211.

sikap lemah lembut dan kasing juga lebih mendatangkan rasa simpati daripada sikap keras atau kasar.[43] Sebagaimana di tegaskan Allah dalam surat al-Imran ayat 159:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

"Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah Lembut terhadap mereka. sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu ma'afkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu Telah membulatkan tekad, Maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya. QS. Ali Imran/3: 256.

3. *Tawakal*, *Taslim*, dan *Tafwidh*

Tawakal (kepasrahan) dalam pandangan Pak Nasar bertingkat-tingkat sesuai dengan kwalitas keimanan, akhlak dan kepasrahan manusiannya itu sendiri. Tahapan awal *Tawakal*, kedua *Taslim* dan ketiga *Tafwidh*.

Tawakal yaitu pasrahnya seseorang kepada Allah SWT tetapi masih menggunakan logika dan perhitungan. Misalnya, seseorang yang memasrahkan diri kepada Allah SWT setelah melakukan proses keamanan yang ketat, kemudian berdoa dan memasrahkan keamanan diri dan hartanya kepada Allah SWT. Kepasrahan seperti ini menampilkan diri dalam porsi lebih aktif ketimbang sifat hakikat kepasrahan itu sendiri. Sikap pasrah dalam arti *Tawakal* didukung Rasulullah SAW sebagaimana dijelaskan dalam satu riwayat. Suatu ketika,

[43] Nasaruddin Umar, *Khutbah-Khutbah Imam Besar,* h. 165.

Rasulullah SAW menerima beberapa tamu dari luar kota di Madinah. Salah seorang di antara tamunya ditanya, "Di mana kamu menambatkan untamu?" Sang pemuda menjawab, "Saya tidak menambatkannya karena saya sudah bertawakal kepada Allah SWT." Lalu ia memohon Rasulullah SAW mendoakan agar untanya aman. Rasulullah SAW menegur pemuda itu dengan mengatakan tambatkan dulu untanya baru bertawakal kepada Allah SWT. Tawakal seperti ini juga pernah disinggung Allah SWT dalam al-Qur'an, yakni: "Dan hanya kepada Allah hendaknya kalian bertawakal jika kalian benar-benar orang yang beriman." (QS al-Ma'idah/5:23). Tawakal tidak bisa diartikan kepasrahan secara pasif, yang menyiratkan unsur kemalasan, keputusasaan, dan sikap minimalisme, tetapi kepasrahan secara aktif, sesuai dengan kapasitas manusia sebagai hamba dan khalifah yang menuntut tanggung jawab. Jadi, tidak bisa berdiam diri dengan pasif saat kita didera penyakit, tetapi kita harus berusaha mencari cara penyembuhan. Rasulullah SAW bersabda: "Berobatlah wahai hamba Allah, karena Allah menciptakan penyakit dan obatnya." (HR. al-Tirmidzi). Jika kita sudah berobat dengan berbagai cara, tetapi penyakitnya tetap berlangsung, baru kita tawakal dan menyerahkan sepenuhnya kepada Allah Sang Maha Penyembuh. Bersabar dari penyakit merupakan suatu hal terpuji, bahkan akan berfungsi sebagai pengampunan dosa, sebagaimana sabda Rasulullah SAW, "Demam satu hari menghapus dosa satu tahun."[44]

Kelihatannya Pak Nasar ingin mengatakan terhadap sebagian orang yang menganggap bahwa tawakal adalah sikap pasrah tanpa melakukan usaha sama sekali. Tawakal bukan

[44] Nasaruddin Umar, *Khutbah-Khutbah Imam Besar*, h. 79-81.

sikap menyerah kepada nasib tanpa didahului sikap usaha dan berikhtiar. Tawakal harus dilakukan melalui dua proses yang saling terkait, yaitu penyerahan nasib diri kepada Allah dari satu sisi, dan menggunakan seluruh tenaga yang dimiliki seseorang untuk mengubah keadaan diri sendiri dari sisi lain.

Artinya bahwa tawakal tidaklah berarti seseorang harus meninggalkan sebab atau sunnatullah yang telah ditetapkan dan ditakdirkan. Karena Allah memerintahkan kita untuk melakukan usaha sekaligus juga memerintahkan kita untuk bertawakal. Oleh karena itu, usaha dengan anggota badan untuk meraih sebab termasuk ketaatan kepada Allah SWT. Sedangkan *tawakal* dengan hati merupakan keimanan kepada-Nya. Sebagaimana Allah SWT telah berfirman (yang artinya), *"Hai orang-orang yang beriman, ambillah sikap waspada, dan majulah (ke medan pertempuran) berkelompok-kelompok, atau majulah bersama-sama."*[45] Allah juga berfirman (yang artinya), "*Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang.*"[46] Juga firman-Nya (yang artinya), "*Apabila telah ditunaikan salat, maka bertebaranlah kamu di muka bumi; dan carilah kurnia Allah.*"[47] Dalam beberapa ayat di atas terlihat bahwa kita juga diperintahkan untuk melakukan usaha.

Menurut Umar bin Khaththab perumpamaan orang yang bertawakal kepada Allah SWT ibarat burung dalam memenuhi keperluannya. Burung untuk memenuhi keperluannya melakukan usaha agar bisa kenyang.

Dari Umar bin Khaththab berkata, bahwa Nabi SAW

[45] Surah al-Nisa/4: 71.
[46] Surah al-Anfal/ 8: 60.
[47] Surah al-Jumu'ah/ 62: 10.

bersabda, "Seandainya kalian betul-betul bertawakal kepada Allah, sungguh Allah akan memberikan kalian rezeki sebagaimana burung mendapatkan rezeki. Burung tersebut pergi pada pagi hari dalam keadaan lapar dan kembali petang harinya dalam keadaan kenyang."[48]

Imam Ahmad bin Hanbal pernah ditanya mengenai seorang yang kerjaannya hanya duduk di rumah atau di masjid. Pria itu mengatakan, "Aku tidak mengerjakan apa-apa sehingga rezekiku datang kepadaku." Lalu Imam Ahmad mengatakan, "Orang ini bodoh. Bukankah Nabi SAW telah bersabda, "Allah menjadikan rezekiku di bawah bayangan tombakku." Dan beliau juga bersabda (sebagaimana Hadis Umar di atas) bahwa burung tersebut pergi pada waktu pagi dan kembali pada waktu petang dalam rangka mencari rezeki.[49]

Al-Munawi juga mengatakan,"Burung itu pergi pada pagi hari dalam keadaan lapar dan kembali ketika petang dalam keadaan kenyang. Namun usaha (sebab) itu bukanlah yang memberi rezeki, yang memberi rezeki adalah Allah SWT. Hal ini menunjukkan bahwa *tawakal* tidak harus meninggalkan sebab. Akan tetapi dengan melakukan berbagai sebab yang akan membawa pada hasil yang diinginkan. Karena burung saja mendapatkan rezeki dengan usaha sehingga hal ini memberikan pelajaran kepada kita untuk mencari rezeki.[50]

Setelah diketahui pentingnya melakukan usaha, hendaknya setiap orang tidak bergantung pada sebab yang telah dilakukan. Karena yang dapat mendatangkan rezeki, mendatangkan

[48] HR. Ahmad, Tirmidhi, dan al-Hakim. Sanad al- Hadits ini sahih seperti dikatakan oleh Syeikh al-Al-Bani dalam Silsilah al-Sahihah no. 310. Lihat: *al-Maktabah al-Shamilah*.

[49] Imam Bukhari, *'Umdah al-Qari Syarh Sahih al-Bukhari,* 23/68-69. (Maktabah Syamilah).

[50] Imam al-Tirmidhi, *Tuhfah al-Ahwadhi bi Syarh Jami' al-Tirmidhi,* 7/7-8. (Maktabah Syamilah).

manfaat dan menolak bahaya bukanlah sebab itu sendiri melainkan Allah semata.

Tahapan berikutnya ada jenis kepasrahan lebih tinggi dari pada kepasrahan dalam arti *tawakal*, yaitu *taslim*. Kepasrahan dalam arti *taslim* diumpamakan sebagai pasrahnya seorang bayi.

Seorang bayi menampakkan kepasrahan total di hadapan orang tua, khususnya kepada ibunya. Ia tidak perlu berkeringat mencari nafkah untuk makan. Ia juga tidak perlu memikirkan kebutuhan primer dan sekundernya karena sudah menjadi objek cinta paling sejati dari ibu dan keluarganya. Sang bayi cukup memberikan isyarat berupa tangisan, maka semua orang di rumah itu, khususnya ibunya, berebutan untuk memberikan pertolongan kepadanya. Ia dimanjakan betul oleh lingkungan sekitarnya. Ia lebih pasif dan Allah lebih proaktif. Allah SWT akan selalu proaktif kepada hamba-Nya yang mencapai puncak kepasrahan tanpa dosa. Sang bayi adalah bersih dan luhur tanpa dosa. Karena itu, baunya pun harum meskipun tidak mandi dalam sehari. Orang dewasa memang harus pro-aktif jika ia ingin meraih karunia Tuhan dan terbebas dari berbagai masalah karena dirinya sudah terkontaminasi banyak dosa dan maksiat. Seandainya ada orang yang mampu mempertahankan kesucian dirinya, Allah SWT pun akan pro-aktif terhadapnya. Bacalah kisah sejumlah nabi dan wali Allah. Mereka banyak mendapatkan mukjizat dan karamah karena pada hakikatnya ia seorang bayi tanpa dosa. Nabi pernah mengisyaratkan setiap orang berpotensi seperti bayi, mengundang pro-aktifnya Allah SWT, sebagaimana dikatakan: "Jika kalian bertawakal kepada Allah dengan tawakal yang sesunguhnya (*taslim*), niscaya Allah memberi rezeki kepadamu, sebagaimana Allah memberi

rezeki kepada burung yang keluar (dari sarangnya) pagi-pagi dengan perut lapar dan kembali pada sore hari dengan perut kenyang. Dan lenyaplah gunung-gunung penghalang dengan sebab doamu." Isyarat kepasrahan dalam arti *taslim* ini juga pernah diisyaratkan Allah SWT: "Ketika Tuhannya berfirman kepadanya, tunduk patuhlah!" Ibrahim menjawab: "Aku tunduk patuh kepada Tuhan semesta alam." (QS al-Baqarah/2:131). Dengan demikian, mari kita berlatih meningkatkan kualitas kepasrahan diri kita kepada Allah SWT.[51]

Orang yang sudah mencapai *Taslim*, tidak akan merasakan kegalauan sedikitpun terhadap apa pun yang akan terjadi, karena dia meyakini segala sesuatuya sudah ada yang mengatur dan memasrahkan dirnya hanya pada kehendak Allah SWT semata.

Dalam kaitan ini Hamka memberikan satu metode cara *Taslim* dengan perumpamaan bagaimana orang itu dapat ber*Tawakal* (yang sudah mencapai *Taslim*) ? Hamka membandingkan bahwa sakit tidak akan terasa sakit ketika ia berhadapan dengan orang yang dicintainya. Sekalipun disakiti, ia akan tetap pasrah tidak pernah akan merasakan ada sakit di situ. Apalagi yang yang dicintainya itu Zat Yang Maha Agung dan Maha Besar. Maka bagaimanapun bencana dan kesukaran yang menimpanya tidak akan terasa berat, karena begitu indahnya perasaan cinta. Sebagaimana cinta yang naik sedikit demi sedikit, sakit pun naik sedikit demi sedikit.[52]

Hamka melukiskan transformasi dari cinta lahiriyah makhluk terhadap kecantikan dan keindahann makhluk dan alam yang *fana'* kepada kecintaan hati terhadap Yang Maha

[51] Nasaruddin Umar, *Khutbah-Khutbah Imam Besar,* h. 82-83.
[52] Hamka, *Tasawuf Modern,* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2007), h. 238.

Kekal atau istilah Hamka dari mata batin kepada kekuasaan ghaib yang keindahannya tidak berkurang sedikitpun. Kecintaan inilah bagi Hamka sebagai kunci tawakal kepada Allah SWT yang pada akhirnya masuk ketahapan *taslim* sampai begitu tinggi memuji kecantikan dan kecintaan kepada sesama makhluk. Padahal itu hanya kulit muka yang meliputi daging, darah dan tulang, yang hancur apabila telah masuk kubur. Sampai begitu tinggi penghargaan orang kepada gambar lukisan alam yang cantik, padahal hanyalah semata-mata kain putih yang diberi cat, robek sedikit saja, sudah hilang kecantikannya.[53]

Kalau cinta begini dapat mempengaruhi hati, apakah tak mungkin terjadi cinta yang melebihi itu, dari mata batin kepada kekuasaan gaib, yang keindahannya tiada pernah berkurang? Dan mata batin itu tidak pula pernah tertipu dan salah. Adapun keindahan dan kecintaan kepada alam, musnah setelah mati. Tetapi kecintaan kepada kebesaran ini, justru bertambah saat datang kematian, bertambah murnilah dia, sebab di sini, mereka mati berarti hidup. Mati artinya kesempatan yang luas buat menemui kecintaan yang selama ini terhalang oleh hayat. Siapa yang rindu hendak bertemu dengan Allah, maka janji Allah itu telah dekat dengan-Nya! " Inilah kunci-kunci tawakal dalam arti (*taslim*)."[54]

Setelah itu masih ada satu kepasrahan yang paling tinggi yaitu pasrahnya orang *khawwash al-khawwas* yang disebut *tafwidh*. Kepasrahan dalam arti *tafwidh*, jika yang bersangkutan sudah betul-betul pasrah secara total dan karena itu Allah yang Maha Pro-Aktif. Kepasrahan ini bisa

[53] Hamka, *Tasauf Modern,* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2007), h. 240-241.
[54] Hamka, *Tasauf Modern,* h. 240-241.

dicontohkan dengan sesosok janin dalam rahim ibunya. Ia tidak perlu mengeluarkan tenaga menangis untuk memberikan isyarat disekitarnya kala ia sedang lapar, sakit, kedinginan kepanasan, atau digigit nyamuk. Karena kesuciannya yang tanpa terkontaminasi kelemahan insani, maka Allah yang Pro-Aktif mengurusnya. Cukup hanya berkeingina untuk makan atau minum, maka secara otomatis nutrisi akan tersuplai ke dalam perutnya. Suhu panas dan dingin di dalam rahim ibunya teratur dan terukur secara otomatis. Sekalipun ibunya berada dalam suhu minus atau plus 40 derajat celcius, tidak mempengaruhi suhu di dalam rahim, rumah kediaman sang janin rumah kediaman paling aman dan kokoh '*qararin makin*'. (QS. Al-Mu'minun /23:13).[55]

Kepasrahan dalam *Tafwidh* ini ini diisyaratkan dalam al-Qur'an;

فَسَتَذْكُرُونَ مَا أَقُولُ لَكُمْ ۚ وَأُفَوِّضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ

"Kelak kamu akan ingat kepada apa yang kukatakan kepada kamu. dan Aku menyerahkan urusanku kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha melihat akan hamba-hamba-Nya". QS. Al-Mukmin/Ghafir/40:44.

Kata *ufawwidhu* dalam ayat ini diartikan sebagai puncak penyerahan diri secara total kepada Allah SWT. Terhadap orang yang sudah mencapai spiritual *tafwidh* ini kita harus berhati-hati. Sebab ia sudah berada pada pengawasan dan pemeliharaan Allah SWT. Jika ia tersinggung maka Tuhannya ikut tersinggung.[56] Isyarat itu bisa ditemukan dalam ayat berikutnya QS Ghafir/40: 45-46.

[55] Nasaruddin Umar, *Khutbah-Khutbah Imam Besar,* h. 83-84.
[56] Nasaruddin Umar, *Khutbah-Khutbah Imam Besar,* h. 85

فَوَقَاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتِ مَا مَكَرُوا ۖ وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ • النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ

"Maka Allah memeliharanya dari kejahatan tipu daya mereka, dan Fir'aun beserta kaumnya dikepung oleh azab yang amat buruk. Kepada mereka dinampakkan neraka pada pagi dan petang dan pada hari terjadinya kiamat. (Dikatakan kepada malaikat): "Masukkanlah Fir'aun dan kaumnya ke dalam azab yang sangat keras".

Dari sini terlihat bagaimana sikap pro-aktif Allah terhadap orang-orang yang sudah sampa*i maqam* spiritual *tafwidh*.

4. *Qana'ah* Pangkal Segala Kebajikan

Satu persoalan yang paling sering disalah pahami oleh sebagian orang adalah konsep *qana'ah*. Mereka memahaminya dengan merasa puas dengan apa yang sudah dimilki dengan tidak mau berusaha setelah itu. Di sini Pa' Nasar tidak setuju dengan anggapan seperti itu. Pak Nasar lebih memahami *qana'ah* sebagai media untuk memotong segala sesuatu yang menghantarkan kepada kerakusan. Artinya segala sesuatu yang didapatkan secara wajar dan proporsional (tidak bertentangn dengan syara') tidak bisa dikatakan sebagai sikap tidak *qana'ah*.[57]

Konsep *qana'ah* menurut Pak Nasar berarti rela menerima jatah pembagian. Atau menurut perspektif ahli hakekat, *qana'ah* adalah merasa tenang dalam menghadapi hilangnya sesuatu yang biasa ada. Dikatakan juga merasa cukup dengan yang sedikit. Ada juga yang mengatakan, yaitu merasa kaya dengan yang ada dan meninggalkan apa yang bisa menyebabkan kehilangan.[58]

[57] Nasaruddin Umar, *Khutbah-Khutbah Imam Besar*, h. 89

[58] Nasaruddin Umar, *Khutbah-Khutbah Imam Besar*, h. 88.

Dalam hadis, Nabi SAW. bersabda: “Ridhailah apa yang diberikan Allah kepadamu, niscaya kamu akan menjadi manusia yang paling kaya. “Dalam Kitab Zabur, disebutkan, bahwa orang yang *qana’ah* adalah orang yang kaya walaupun ia dalam keadaan kelaparan. Sebagian ahli hikmah berkata: “Barangsiapa yang tebal *qana’ah*-nya, maka setiap bulu yang ada di tubuhnya akan merasakan kebahagiaan. Ada satu pendapat yang mengatakan bahwa Allah akan meletakkan lima hal dalam lima; kemuliaan dalam ketaatan, kehinaan dalam kemaksiatan, kekhusyu’an dalam salat malam, kebijaksanaan dalam perut yang kosong, dan kekayaan dalam *qana’ah*.[59]

Dalam hadis lain Nabi bersabda; “Hindarilah yang haram, niscaya kamu menjadi manusia yang paling baik ibadahnya, dan ridhailah apa yang diberikan Allah kepadamu niscaya kamu menjadi manusia paling kaya.”[60]

Sebenarnya konsep Pak Nasar itu sejalan dengan yang gagas Hamka. Menurut Hamka, konsep *qana‘ah* menerima apa adanya dalam pengertian tetap bekerja. Karena manusia hidup untuk bekerja, bukan untuk berpangku tangan dan bemalas-malasan lantaran harta sudah ada. Menurut Hamka *qana‘ah* di sini adalah *qana‘ah qalbi* / hati bukan *qana‘ah ikhtiyari*/ usaha.[61] Sebab pada masa sahabat banyak yang kaya dengan berbagai kesibukan kerjanya, namun mereka tetap dalam keadaan *qana‘ah*. *qana‘ah* menurut Hamka bukan lantar memandang belum cukupnya harta, tetapi tetap bekerja. Karena menganggur dilarang dalam agama.[62] Pemikiran Hamka seperti

[59] Nasaruddin Umar, *Khutbah-Khutbah Imam Besar,* h. 88-89.

[60] Hadis ini diriwayatkan Ahmad ibn Hanbal dan Tirmidzi dalam Sunan-nya dan Baihaqi dalam Syu’ab bersumber dari Abu Hurairah. As-Suyuthi dalam Jami’ al-Ahadits, j, I, h. 73, Hadis No. 284,

[61] Hamka, *Tasauf Modern,* h. 219-220.

[62] Hamka, *Tasauf Modern,* h. 221.

ini didasarkan pada QS. al-Jumu'ah (62): 10.[63]

Inilah rahasia agama sehingga tidak akan terjadi salah persepsi bahwa agama membawa manusia kepada kemalasan membenci dunia jadilah si kafir kaya dan si zuhd miskin. *Qana'ah* dalam arti puas apa adanya dengan meninggalkan ikhtiar adalah bertentangan dengan ajaran agama.[64] *Qana'ah* adalah kekayaan yang sebenarnya. Rasulullah SAW bersabda:

ليس الغني بكثرة المال ولكن الغني غني النفس.

> *"(Ukuran) kekayaan bukanlah terletak pada banyaknya harta benda, tetapi kekayaan yang sesungguhnya adalah terletak pada jiwa."*[65]

Artinya seorang yang merasa cukup dengan yang apa yang dimiliki dan tidak tamak terhadap harta kekayaan, itulah kaya. Sementara orang yang selalu kurang dan tamak mencari harta berati mereka miskin. "*Qana'ah* itu ialah harta yang tidak akan hilang dan harta yang tidak akan lenyap."[66] "Sekiranya kita *ridha* dengan apa yang Tuhan berikan kepada kita, maka kita menjadi orang yang paling kaya." Karenanya *qana'ah* menurut Hamka meliputi lima unsur penting, (seakan-akan beliau ingin mengatakan bahwa sikap *qana'ah* (menerima apa yang ada) jika tidak disertai empat unsur yang lain, maka ia belum termasuk

[63] Hamka, *Tafsir al-Azhar,* (Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 2003), j. 9, c. 5. h. 395.

[64] Hamka, *Tafsir al-Azhar,* j. 9, c. 5, h. 220

[65] H.R. Bukhari. Lihat! Ibn Batal (2003), Syarh Sahih al-Bukhari, (Riyad: Maktabah al-Rasyid. Tahqiq: Abu Tamim Yasir bin Ibrahim, bab kitab al-Ta'bir, j. 10, h. 165. Lihat! *al-Maktabah al-Shamilah*.

[66] Teks Arabnya sebagai berikut; القناعة مال لا ينفد، وكنز لا يفني Dikutip dari Muhammad Nasir al-Din al-Albani dalam kitabnya, *Shahih wa Dhaif al-Jami' al-Saghir wa ziyadatuh,* Libanon: al-Maktab al-Islami.h, bab Awwal al-Kitab, j. 1, h. 857. Al-Albani berkata, bahwa hadis ini sangat lemah. Hadis riwayat al-Thabrani dari Jabir ini, juga dimuat dalam Muhammad al-Jirahi, *Kashf al-Khafa',* Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, j. 2, h. 102. Lihat! al-Maktabah al-Shamilah.

sikap *qana'ah*). Unsur-unsur itu adalah rela dengan apa yang ada, tetap berusaha mencari rezeki yang halal, bersabar atas segala ketentuan Tuhan, bertawakal hanya kepada Allah, dan tak terperdaya oleh tipu muslihat duniawi.[67]

Terakhir penulis akan mempertegas dengan satu perumpamaan. Perumpamaan orang yang rakus adalah seperti anjing di tempat sampah yang menghabiskan sepanjang umurnya hanya duduk-duduk di depan toko pemotong daging untuk mengharapkan tulang atau sepotong daging, dan ternyata ia juga tidak mendapatkannya.

Sedang perumpamaan orang yang *qana'ah* adalah seperti anjing pemburu yang meninggalkan kebodohannya, pengangggurannya, kehinaan, dan kejahatannya, dan ia menghilangkan rasa kerakusannya terhadap daging-daging dari pemotong daging dan ia bekerja hanya untuk majikannya, sehingga dengan demikian ia diberi oleh majikannya berupa daging yang enak dari pemotong daging dan daging hasil buruannya bahkan ditambah dengan roti dan kuah serta lain-lainnya.

5. Menyingkap Makna Spiritualitas Isra Mikraj

Ada poin yang menarik dari Pak Nasar ketika menjelaskan tentang spiritualitas isra dan mikraj yaitu pembahasan tentang kata *lail* (malam hari) yang disebutkan dalam surat al-Isra. Tapi sebelum itu ada baiknya kalau terlebih dahulu mendefinsikan apa itu arti dari isra dan mikraj?

Peristiwa isra mikraj adalah perjalanan spiritual Nabi Muhammad SAW dari Masjidil Haram ke Masjidil Aqsha yang sangat dramatik dan fantastik. Dalam tempo singkat, kurang

[67] Hamka, *Tasauf Modern,* h. 219.

dari semalam *(minal lail)* tetapi Nabi berhasil menembus lapisan-lapisan spiritual yang amat jauh bahkan hingga ke puncak ketinggian (*Sidratul Muntaha*). Walaupun terjadi dalam sekejap, tetapi memori Rasulullah SAW berhasil menyalin pengalaman spiritual yang amat padat di sana. Kalau dikumpulkan seluruh hadis Isra Mikraj (baik sahih maupun tidak), maka tidak cukup sehari-semalam untuk menceritakannya. Mulai dari perjalanan horizontalnya (ke Masjidil Aqsha) sampai perjalanan vertikalnya (ke *Sidratil Muntaha*). Pengalaman dan pemandangan dari langit pertama hingga langit ketujuh dan sampai ke puncak *Sidratil Muntaha*.[68]

Ada pertanyaan yang mengusik. Mengapa Allah SWT memperjalankan hamba-Nya di malam hari *(lailan)*, bukan di siang hari *(naharan)*?

> *"Maha Suci Allah, yang telah memperjalankan hamba-Nya pada suatu malam (lailan) dari Masjidil Haram ke Masjidil Aqsha, yang telah Kami berkahi sekelilingnya, agar Kami perlihatkan kepadanya sebagian dari tanda-tanda (kebesaran) Kami. Sesungguhnya Dia adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat." (QS. Al-Isra': 1).*

Dalam bahasa Arab kata *lailah* mempunyai beberapa makna. Ada makna literal berarti malam, lawan dari siang. Ada makna alegoris (*majaz*) seperti gelap atau kegelapan, kesunyian, keheningan, dan kesyahduan; serta ada makna anagogis (spiritual) seperti kekhusyukan (khusyuk), kepasrahan (*tawakkal*), kedekatan (*taqarrub*) kepada Allah. Dalam syair-syair klasik Arab, ungkapan lailah lebih banyak digunakan makna alegoris ketimbang makna *literal*-ya. Seperti ungkapan syair seorang pengantin baru: *Ya lailah thul, ya shubhi qif* (wahai

[68] Nasaruddin Umar, *Khutbah-Khutbah Imam Besar*, h. 39.

malam bertambah panjanglah, wahai Subuh berhentilah). Kata *lailah* di dalam bait itu berarti kesyahduan, keindahan, kenikmatan, dan kehangatan; sebagaimana dirasakan oleh para pengantin baru yang menyesali pendeknya malam. Di dalam syair-syair sufistik orang bijak (*hukama*) juga lebih banyak menekankan makna anagogis kata lailah. Para sufi lebih banyak menghabiskan waktu malamnya untuk mendaki *(taraqqi)* menuju Tuhan. Mereka berterima kasih kepada lailah (malam) yang selalu menemani kesendirian mereka. Perhatikan ungkapan Imam Syafi'i: *Man thalabal ula syahiral layali* (barangsiapa yang mendambakan martabat utama banyaklah berjaga di waktu malam), bukan sekadar berjaga. Kata *al-layali* di sini berarti keakraban dan kerinduan antara hamba dan Tuhannya. Arti *lailah* dalam ayat pertama surah Al-Isra' di atas menunjukkan makna anagogis, yang lebih menekankan aspek kekuatan spiritual malam *(the power of night)* yang dialami Rasulullah.[69]

Kekuatan emosional-spiritual malam hari yang dialami Rasulullah, dipicu oleh suasana sedih yang sangat mendalam, karena Rasulullah SAW terus mengalami ujian yang sangat berat. Mulai dari embargo ekonomi hingga dikucilkan dari kehidupan sosial yang dilakukan oleh Kaum Quraisy terhadap Bani Hasyim dan Bani Muthalib, kemudian cobaan yang sangat berat diterima oleh Rasulullah SAW adalah meninggalnya orang-orang yang terkasihinya dalam waktu yang berdekatan yaitu meninggalnya pamannya Abu Thalib bin Abdul Muthalib serta istrinya tercinta Khadijah yang selalu menemaninya dan mendukungnya dengan jiwa, raga dan hartanya dalam perjalanan dakwah Rasulullah. Lalu hingga pengusiran,

[69] Nasaruddin Umar, *Khutbah-Khutbah Imam Besar*, h. 41.

penolakan dan penghinaan kepada apa yang Rasulullah dakwahkan kepada penduduk kota Thaif.

Rasulullah memanfaatkan suasana duka di malam hari sebagai kekuatan untuk bermunajat kepada Allah SWT. Kesedihan dan kepasrahan yang begitu memuncak membawa Rasulullah menembus batas-batas spiritual tertentu, bahkan sampai pada jenjang puncak yang bernama *Sidratil Muntaha*. Di sanalah Rasulullah di-*install* (diisi) dengan spirit luar biasa sehingga malaikat Jibril sebagai panglima para malaikat juga tidak sanggup menembus puncak batas spiritual tersebut. Inilah kehendak Allah untuk Nabi Muhammad SAW.[70]

Kehebatan malam hari juga digambarkan Tuhan di dalam Alquran, *"Dan pada sebahagian malam hari saalat tahajudlah kalian sebagai suatu ibadah tambahan bagi kalian: mudah-mudahan Tuhan kalian mengangkat kalian ke tempat yang terpuji."* (QS. Al-Isra'/17: 79).

Dalam ayat lain Allah SWT befirman; "*Mereka sedikit sekali tidur di waktu malam; "Dan di akhir-akhir malam mereka memohon ampun (kepada Allah)."* (QS. Al-Dzariyat/51: 17).

Kata *lailah* dalam ketiga ayat di atas, mengisyaratkan malam sebagai rahasia untuk mencapai ketinggian dan martabat utama di sisi Allah SWT. Seolah-olah jarak spiritual antara hamba dengan Tuhan lebih pendek di malam hari. Ini mengingatkan kita bahwa hampir semua prestasi puncak spiritual terjadi di malam hari.

Di malam hari memang menampilkan kegelapan. Tapi, bukankah kegelapan malam itu menjanjikan sebuah keheningan, kesenduan, kepasrahan, kesyahduan, kerinduan, kepasrahan, ketenangan, dan kekhusyukan? Suasana batin seperti ini amat

[70] Nasaruddin Umar, *Khutbah-Khutbah Imam Besar*, h. 42.

sulit diwujudkan di siang hari. Seolah-olah, yang lebih aktif di siang hari ialah unsur rasionalitas dan maskulinitas kita sebagai manusia untuk mendukung fungsi kekhalifahan di muka bumi *(khalifah)*. Sedangkan di malam hari, yang lebih aktif ialah unsur emosional-spiritual dan femininitas, untuk mendukung kapasitas kita sebagai hamba *(abid)*. Dua kapasitas manusia ini menjadi penentu keberhasilan hidup seseorang.

Dan juga yang menarik dari ayat *isra'* ini ada ungkapan kata *bi 'abdihi* (hamba Allah). Artinya gelar tertinggi bagi setiap mukimin di hadapan Allah adalah *Abdullah* atau *hamba Allah*. Bukan gelar profesor atau doktor dan juga bukan kiai, bukan ustaz tapi gelar yang tertinggi adalah menjadi hamba Allah.

Hamba Allah, artinya ia hanya ingin dikendalikan oleh Allah SWT. Dia menafikan pengendalian-pengendalian lainnya. Hamba Allah yang baik dia tidak akan dikendalikan oleh harta, oleh jabatan, kedudukan sehingga dia tidak menjadi *abd al-mal* (hamba harta), *abd al-manshab* (hamba jabatan), *abd al-buthun* (hamba sahwat), dan lain sebagainya.

Peristiwa ini mengingatkan kembali bahwa diri kita harus menjadi hamba Allah. Kalau Indonesia ingin baik, kalau Indonesia ingin sejahtera, maka pemimpin-pemimpinnya harus menjadi hamba Allah. Jangan menjadi *abd al-siyasah* (hamba politik), *abd al-mulk* (hamba kekuasaan).

Kalau orang sudah menjadi *hamba Allah,* gerakannya akan lurus, visi-misi hidupnya juga akan jelas. Tapi kalau menjadi hamba politik praktis apalagi pragmatis dia tidak akan jelas visi-misinya, akan serba ragu dalam mengambil tindakan. Dan ini yang terjadi pada masyarakat kita sekarang ini. Isra Mikraj adalah bentuk kesadaran untuk berubah menjadi lebih baik, baik di hadapan manusia maupun maupun di hadapan Allah

SWT. Demikian itulah makna spiritualitas isra mikraj.

F. Penutup

Dakwah merupakan tanggung jawab bagi segenap umat Nabi Muhammad SAW, dengan menggunakan metode yang disesuaikan dengan kondisi masyarakatnya. Seperti disinggung dalam ayat al-Qur'an surat al-Nahl ayat 125. Masing – masing metode bisa dimanfaatkan sesuai dengan komunitas masyarakat yang dihadapinya. Rasul bersabda; "Berbicaralah dengan manusia sesuai dengan tingkat intelektual mereka." Artinya ketika mau berdakwah, maka yang pertama mesti diperhatikan adalah medan dan komunitas yang akan menjadi objek dakwahnya. Karena dari situ bisa memasukan pesan-pesan yang ingin disampaikannya.

Di antara metode yang disinggung dalam ayat di atas adalah metode *bi al-hikmah*. Metode ini bisa dijelaskan lebih detil lagi dengan kapan harus berbicara, kapan harus diam, kepada siapa berbicara, dimana ia berbicara (hikmah memilih waktu), materi apa yang cocok (hikmah memilih topik) dan lain-lain. Karena melihat kondisi masyarakat yang lagi demam kajian tasawuf, maka Pak Nasar memilih metode *bi al-hikmah,* dengan mengetengahkan materi tasawuf dalam arti yang lebih luas. Sehingga terasa benar materi-materi yang disampaikannya menyentuh hati dan mencerahkan pikiran. Gagasan-gagasan pemikirannya yang banyak mengusung masalah perdamaian, toleransi, persatuan, pemahaman yang komprehensif terhadap ajaran Islam, demi terwujudnya masyarakat yang harmonis dan ber-*akhlakul karimah*, bisa menjadi menu khusus yang banyak diminati masyarakat *millenial* saat ini. Ia mencoba mencari bentuk-bentuk hubungan yang paling maslahat antara Islam

dan isu-isu kontemporer hingga isu-isu yang lebih spesifik di dalam kehidupan dan praktik tasawuf. Karena baginya tasawuf adalah membersihkan diri dengan berusaha mengikuti pesan-pesan al-Qur'an dan sunnah Rasul secara baik dan benar.

Pengalamannya menjadi guru ngaji keliling Eropa, Amerika, Australia dan beberapa Negara lainnya, membuatnya lebih matang dan moderat dalam menyampaikan isu-isu panas yang terjadi di tanah air tercinta ini. Baginya kedatangan Islam itu harus menjadi perekat, bukan pemecah belah. Dan jalan yang ditempuhnya mengikuti teladan para wali songo, yaitu dakwah dengan cara yang lembut sehingga Islam muncul dengan wajah yang humanis. Semua materi yang saya catat dalam tulisan ini dikemas dalam perspektif di atas. Sehingga apa pun materi yang disampaikannya maka diujungnya kita akan melihat sebuah titik cahaya bernama Islam *rahmatan lil alamain*. Pesan-pesan cinta dan kebaikan untuk seluruh alam. *Wa Allahu A'lam bi Shawwab*.

DAFTAR PUSTAKA

Albani, al-, *Muhammad Nasir al-Din, Shahih wa Dhaif al-Jami' al-Saghir wa ziyadatuh*, (Libanon: al-Maktab al-Islami.h, bab Awwal al-Kitab).

Atjeh, Aboe Bakar, *Toleransi Nabi dan Sahabat-sahabatnya*. (Ttp. Tp. 1966).

……………………, *Beberapa Catatan Mengenai Dakwah Islam,* (Semarang: Ramadani, 1979).

Baqir , Haidar, *Sufisme Kota,* (Jakarta: Serambi, 2001).

Bukhari, *'Umdah al-Qari Syarh Shahih al-Bukhari,* 23/68-69. (Maktabah Syamilah).

Tirmidhi, al-, *Tuhfah al-Ahwadhi bi Syarh Jami' al-Tirmidhi,* 7/7-8. (Maktabah Syamilah).

Duncan, Alistair, *The Noble Sanctuary,* (London: Longman Group, 1972).

Efendi, Edy A. (editor), *Dekontruksi Islam Mazhab Ciputat,* (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1996).

Hamka, *Tasauf Modern,* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2007), h. 238.

.........., *Tafsir al-Azhar,* (Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 2003).

Harian Kompas (1/8/2015).

Jawziyyah, al-, Ibn Qayyim, *Zâd Al-Ma'âd,* (Kairo: Dâr Ihya al-Turâts al-'Arabi, t.t.).

Jirahi, - al, Muhammad, *Kasyf al-Khafa',* (Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, tt).

Ma'ârif, al-, Abu Muhammad Abd al-Malik ibn Hisyâm, *Al-Sîrah al-Nabawiyah*. Kairo: Dâr al-Hadîts, 2004, j. II. h. 426-428.

Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan,dan Kemodernan,* (Jakarta: Paramadina, 2000).

Maghribi, al-, Abdul Qadir, *Muhamad dan Women,* dalam Charles Kurzman, ed., Modernist Islam, 1840-1940. (New York: Oxpord University Press, 2002).

Mahfud, Ali, *Hidayah Al-Mursyidin,* (Libanon: Dar Al-Ma'rifah, t.t).

Nasution, Harun, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*. (Bandung: Mizan, 1995).

Qusyaeri, al-, Abd Al-Karim, *Al-Risâlah al-Qusheiriyah,* (Kairo: al-Maktabah al-Taufiqiyah, t.t.), h. 385.

Qomar, Mujamil, *NU Liberal,* (Bandung: Mizan, 2002).

Shihab, Alwi, *Islam Inklusif,* (Bandung: Mizan, 1997), h. 256. *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini,* (Bandung: Mizan, 2001).

……………, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini,* (Bandung Mizan, 2001).

Umar, Nasaruddin, *Khutbah-Khutbah Imam Besar,* (Jakarta: Pustaka Iman, 2018).

…………………., *Tasawuf Modern,* (Jakarta: Republika Penerbit, 2014).

PEMBELAAN TERHADAP IBU DALAM MENDIDIK ANAK

(Berguru Kepada Buku *Ketika Fikih Membela Perempuan*)

Akhmad Shunhaji
Dosen Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta

A. Pendahuluan

Penduduk Indonesia yang berjenis kelamin perempuan sekitar 132, 89 juta jiwa.[1] Dari jumlah tersebut, 72,74 % tercatat telah menikah. Artinya, 96 juta lebih perempuan Indonesia dimungkinkan telah menjadi ibu atau setidaknya berpotensi menjadi ibu.

Pandangan terhadap peran ibu di Indonesia, telah mengalami perubahan. Ibu sebagai perempuan dulu dipandang rendah. Peran mereka hanya pada wilayah domestik, meliputi dapur, sumur, dan kasur.

Anggapan bahwa peran perempuan hanya bertanggung-jawab pada wilayah domestik, semakin memudar. Perempuan telah terbukti berubah. Perempuan telah diberikan haknya untuk menempuh jalur pendidikan yang sama dengan laki-laki. Demikian halnya dengan memperoleh pekerjaan, perempuan diberikan hak sama untuk menempati posisi yang serupa

[1] Badan Pusat Statistik, *Jumlah Penduduk Indonesia 2019 mencapai 267 Juta jiwa*, www.bps.co.id diakses tanggal 20 Mei 2019

dengan laki-laki.

Dalam undang-undang yang berlaku di Indonesia, laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan sama dalam hukum, berusaha, bekerja dan berbagai bidang kehidupan. Bahkan, beberapa perempuan telah menduduki jabatan-jabatan publik, seperti kepala sekolah, *lawyer*, direktur perusahaan swasta dan BUMN, menteri, hingga presiden.

Walaupun peraturan telah menjamin hal tersebut, budaya masyarakat Indonesia masih memandang bahwa tugas mendidik anak di rumah adalah tugas ibu. Budaya masyarakat Indonesia ini, diperkuat dengan pemahaman-pemahaman agama yang seolah-olah mengarah pada hal tersebut. Ibu diminta untuk memberikan pendidikan di rumah, memilihkan sekolah, berkomunikasi dengan sekolah, dan sebagainya.

Tugas ibu mendidik anak ini, seringkali dikaitkan dengan tugas dan kewajiban ibu sebagai istri kepada suaminya. Seorang ibu lebih dianggap sebagai seseorang yang taat kepada suami, jika dia mendidik anak-anaknya di rumah dan melakukan aktivitas domestik lain. Sebaliknya, sebagian masyarakat Indonesia masih memandang keberhasilan ibu dengan banyaknya waktu mereka bekerja di wilayah domestik.

Pandangan demikian, seringkali mendasarkan pada hukum agama, termasuk agama Islam. Hukum Islam dijadikan legitimasi superioritas suami atas istrinya. Suami berhak untuk melakukan aktivitas pada wilayah publik, sementara istri hanya memiliki hak beraktivitas pada wilayah domestik. Pandangan ini, seringkaali dibenarkan oleh kaum perempuan. Pada sebagian perempuan yang dianggap memiliki kesadaran agama tinggi *(religious consciousness)*, masih merasa nyaman dengan praktik-praktik keagamaan yang menempatkaannya

lebih rendah daripada laaki-laki.

Peran sosial dan pendamping anak dalam pendidikan, antara ayah dan ibu masih terlihat jelas ketimpangannya. Ketimpangan tersebut justru menggunakan dalih agama. Agama dilibatkan sebagai pembenaran adanya kondisi dimana peran ayah lebih tinggi daripada peran ibu. Ayah memiliki langkah lebih jauh dalam wilayah publik. Sedangkan, ibu cukup ada pada wilayah domestik, termasuk mengurus pendidikan anak-anaknya. Pemahaman ini diyakini sebagai pemahaman yang tepat oleh sebagian besar masyarakaat Indonesia.

Di tengah masyarakat dengan pemahaman demikian, muncul beberapa tokoh yang mengusulkan adanya reidentifikasi dan reinterpretasi terhadap persepsi keagamaannya. Tokoh-tokoh ini merasa prihatin dengan pemahaman keagamaan masyarakat, khususnya yang terkait dengan perempuan.

Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA adalah salah satu diantara tokoh yang memberikan perhatian terhadap kesetaran peran laki-laki dan perampuan. Dalam beberapa buku yang Beliau tulis menggambarkan konsistensi keberpihakan pada peningkatan peran perempuan hingga setara dengan laki-laki. Di antara buku yang membahas hal ini adalah buku yang berjudul “Ketika Fikih Membela Perempuan”.

II. Pandangan Islam terhadap Peran Pendidikan Anak untuk Ibu Aktif di Ruang Publik

A. Ibu Bekerja di Ruang Publik dalam Pandangan Islam

Saat ini, sebagian ibu memiliki aktivitas di ruang publik. Perubahan revolusi industri dari tahap ke-2 menuju tahap ke-3 menarik mereka untuk keluar dari wilayah domestik. Terlebih ketika revolusi industri berubah memasuki 4.0, kebutuhan ibu

berperan pada wilayah pubik semakin terbuka.

Banyak alasan yang melatarbelakangi keinginan ibu berperan pada wilayah publik. Ibu sebagai bagian dari perempuan telah diterima untuk memasuki dunia kerja dan melakukan aktivitas yang biasa dilakukan oleh kaum laki-laki. Menurut Lestari, terdapat beberapa alasan perempuan melakukan aktivitas di wilayah publik yaitu membantu kepala keluarga mencari nafkah, meningkatkan perekonomian keluarga, melakukan aktualisasi diri dalam lingkungan pekerjaan, dan aktif dalam berbagai macam bentuk kegiatan sosial[2]. Menurut Aminah, perempuan yang melakukan pekerjaan di wilayah publik, bisa jadi karena dia sebagai satu-satunya pencari nafkah dalam keluarga atau karena ingin membantu suami dalam mencari nafkah untuk keluarga. Aminah mensyaratkan adanya izin suami, bagi perempuan bersuami yang bekerja di wilayah publik[3].

Kegiatan di ruang publik yang dilakukan oleh seorang ibu, ditentang oleh sebagian masyarakat Muslim. Mereka mendasarkan larangan tersebut pada QS. Al-Ahzab/ 33: 33. Dituliskan pada ayat tersebut,

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu dan dirikanlah shalat, tunaikanlah

[2] Yuliana Intan Lestari, "Fear of Success pada Perempuan bekerja ditinjau dari konflik peran ganda dan hardiness", *Jurnal Psikologi,* Vol 13 No 1, Riau: UIN Sultan Syarif Kasim, 2017.

[3] Mia Siti Aminah, *Muslimah Career: Mencapai karir tertinggi di hadapan Allah, keluarga, dan pekerjaan,* Yogyakarta: Pustaka Grhatama, 2010, h. 39.

zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya

Ayat di atas dijadikan dasar bahwa perempuan hendaknya bekerja di wilayah domestik. Penempatan domestik di sini, karena *qarn* dipahami dengan makna tetap di rumah. Perempuan, dalam pemahaman ini, hanya memiliki wilayah kegiatan yang bisa dilakukan tanpa keluar rumah.

Prof Nasaruddin Umar memberikan penjelasan lain. Beliau mengawali penjelasannya dengan melakukan analisis pada *qarn* yang dianggap sebagai kata kunci dalam memahami ayat tersebut. Beliau mengawali pembahasannya dengan menyaampaikan bahwa para ulama berbeda pendapat dalam memberikan pemahaman pada kata *qarn*[4].

Kata وقرن dibaca berbeda oleh para ahli. Menurut sebagian ulama Kufah, membaca kata tersebut dengan *waqarn*a, mematikan huruf *ra*. Dengan bacaan demikian, *waqarn*a diartikan tinggallah di rumah dan tetaplah berada di sana. Sebagian ulama Kufah yang lain sependapat dengan ulama Basrah yaitu membaca dengan harakat *fathah* pada *ra*, menjadi *waqarana*. Kalimat waqarana dipahami dengan makna tinggallah di rumah kalian dengan tenang dan hormat[5]. Perbedaan keduanya tetap memiliki ketegasan yang sama dalam menjelaskan bahwa perempuan hendaknya menetap di rumah.

Dalam Al-Jalalain, kata وقرن diperbolehkan untuk membaca *waqarn*a atau *waqirn*a, dengan membaca *kasrah* huruf *qaf*. Dalam tafsir Jalalain ini, kata *waqarn*a dijelaskan lebih detil

---

[4] Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih membela perempuan,* Jakarta: Kompas Gramedia, 2014, h. 175

[5] Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih*…, …, h. 175.

asal katanya. Walaupun Imam Jalalain membedakan cara membaca *qaf* tersebut, Beliau tetap memberikan makna yang serupa yaitu *tetaplah di rumah kalian*[6].

Sekalipun diperbolehkan membaca *waqarn*a atau *waqirna,* kata tersebut dibaca *waqirna* oleh Ibnu Katsir dan Jalaluddin Al-Sayuti. Kata *waqarn*a dibaca *waqirna* memiliki makna yang berbeda. Kata *waqirna* dipahami dengan makna كن اهل وقار وسكينة (في بيوتكن) "hendaklah kalian bersenang-senang dan tenang di rumah". Makna yang kedua ini, memerintahkan perempuan untuk menikmati dan bersenang-senang ketika di rumah. Karena itulah, maka Ibnu Katsir tetap tidak memperkenankan perempuan untuk melakukan aktivitas kecuali di dalam rumah. Sekalipun demikian, Ibnu katsir mengecualikan dan memperbolehkan perempuan untuk beraktivitas di luar rumah untuk memperoleh kebutuhan yang dibenarkan oleh agama. Namun, Ibnu Katsir tetap memberikan syarat ketat bagi perempuan yang beraktivitas di luar rumah tersebut. Syarat yang harus dipenuhi adalah wanita tersebut harus tetap dapat menjaga kesucian dan kehormatannya seperti ketika shalat[7].

Prof Nasaruddin juga menambahkan pembahasan makna *waqarn*a pada ulama yang memiliki pandangan yang berbeda. Sebagian ulama yang memaknai kata tersebut dengan larangan perempuan beraktivitas di wilayah publik. Imam Al-Qurthubi menjelaskan bahwa kata tersebut menunjukkan perintah kepada seluruh perempuan Muslimah agar menetap di dalam rumah. Penjelasan ini memberikan pemahaman yang lebih luas dari khitab yang menjadi sebab turunnya ayat yaitu istri-

[6] Jalaluddin Muhammad bin Ahmad bin Muhammad Al Mahally dan Jalaluddin Abdurrahman bin Abi Bakar As Sayuty, *tafsir Jalalain,* Jakarta: Dar Al-Kutub Al-Islamiyah, 2011, h. 520.

[7] Nasarudiin Umar, *Ketika Fikih*..., ...h. 177.

istri Nabi Muhammad SAW. Walaupun khitab ayat tersebut adalah umm al-mukminin (ibu orang-orang beriman), tetapi maksud perintah pada ayat ini berlaku untuk umumnya kaum muslimah[8].

Pendapat lain ditunjukkan oleh Muhammad Quthb. Menurut Quthb ayat ini bukan menunjukkan larangan perempuan untuk beraktivitas di wilayah publik. Prof Nasaruddin Umar juga memaparkan pendapat Quthb ini. Menurut Quthb, Islam tidak melarang perempuan untuk bekerja walaupun Islam juga tidak mendorongnya. Islam, menurut Quthb, membenarkan perempuan untuk melakukan pekerjaan di wilayah publik karena darurat dan bukan menjadikaannya dasar. Kata darurat menjadi alasan diperbolehkannya. Darurat yang dimaksudkan dalam pemahaman Quthb adalah pekerjaan-pekerjaan yang sangat perlu, yang dibutuhkan masyarakat atau atas dasar kebutuhan pribadi, karena tidak ada yang membiayai hidupnya atau yang menanggung hidupnya tidak mampu mencukupi kebutuhannya.

Pemaparan berbagai pendapat ini dimaksudkan untuk menunjukkan bahwa pemahaman terhadap teks Al-Qur'an sangat beragam. Pemahaman tersebut tentunya disampaikan oleh para ahli yang telah memiliki kapasitas keilmuan yang sesuai dengan kaidah-kaidah yang berlaku. Diantara mereka ada yang memahami sebagai larangan ekstrim bagi perempuan untuk beraktivitas di ruang publik. Sebagian ahli yang lain memberikan kelonggaran dan cenderung memperbolehkan.

Dalam hal ini, Prof Nasaruddin Umar lebih cenderung pada ayat khusus. Artinya, ayat tersebut ditujukan kepada istri-istri

[8] Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih…,* …h. 176.

Nabi Muhammad SAW[9]. Pendapat yang dikemukakan oleh Prof Nasaruddin Umar ini menunjukkan bahwa surat Al-Ahzab/ 33: 33 bukan menjadi dalil umum untuk melarang wanita Muslimah yang beraktivitas di ruang publik. Di samping bukan menjadi dalil umum bagi para Muslimah, ayat tersebut dimungkin dipahami secara bias gender oleh Al-Qurthubi dan Ibn Katsir.

Penafsiran yang bias gender ini dimungkinkan karena sebagian perempuan pada zaman Rasulillah SAW juga melakukan aktivitas di ruang publik. Bahkan, istri Rasulullah SAW sendiri termasuk perempuan yang aktif dalam bidang ekonomi. Khadijah istri Rasulullah SAW termasuk perempuan yang dikenal sebagai kongklomerat, aktif dalam bidang ekonomui, dan sukses dalam bidang usaha ekspor impor. Selain Khadijah, juga terdapat istri Rasulullah yang aktif di ruang publik yaitu Shafiyah. Shafiyah binti Huyay memiliki aktivitas sebagai perias pengantin.

Selain istri-istri Rasulullah SAW, juga ada beberapa perempuan yang bekerja dan Rasulullah SAW tidak melarangnya. Qilat Ummi Bani Ammar ingin membantu suaminya, Abdullah ibn Mas'ud, sahabat Rasulullah. Qilat langsung meminta petunjuk Rasulullah terkait dengan keinginannya membantu suami yang tidak mampu mencukupi kebutuhan keluarga.

Dalam beberapa kondisi, Rasulullah memberi kesempatan yang sama antara laki-laki dan perempuan. Perempuan diberikan posisi yang setara dengan laki-laki. Kesempatan sama tersebut, antara lain tertuang dalam sebuah hadis sebagai berikut:

---

[9] Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih...,* ...h.177

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله يحب العبد المؤمن المحترف رواه الطبراني

"Sesungguhnya Allah menyukai seorang hamba mukmin yang mampu membuat perusahaan"

Hadis di atas menggambarkan kesempatan yang sama antara laki-laki dan perempuan. Keduanya memiliki peluang yang sama sebagai hamba yang mampu membuat perusahaan. Mereka yang memiliki kompetensi diberikan hak sama oleh Allah SWT dalam melakukan aktivitas, baik sebagai pemilik maupun pengusaha. Kesempatan ini berlaku bagi laki-laki maupun perempuan.

Pandangan Prof Nasaruddin Umar lebih condong pada pemberian hak sama antara laki-laki dan perempuan. Perempuan memiliki dua kapasitas manusia sebagaimana juga laki-laki. Perempuan memiliki kapasitas sebagai hamba *('abid)* dan sekaligus representasi Tuhan *(khalifah)*. Kedua peran ini jelas tanpa membedakan jenis kelamin, etnik, dan status kewargaan. Oleh karena itu, perempuan memiliki hak yang sama untuk berperan aktif pada wilayah publik.

Kesamaan hak juga didasarkan atas keadilan Allah SWT. Keadilan Allah SWT perlu lebih ditekankan, dibanding hanya memahami teks ayat Al-Qur'an yang nampak dominan pada laki-laki. Pemahaman terhadap teks ayat Al-Qur'an diperlukan penggalian hingga pada substansi ayat tentang masalah-masalah yang dibahas.

Teks Al-Qur'an ditulis dalam bahasa Arab dan diturunkan di wilayah Arab. Karena itulah, seorang Mukmin yang memahami teks Al-Qur'an ada baiknya ketika menggunakan

pendekatan-pendekatan tematik. Transformasi ide-ide yang terkandung di dalam Al-Qur'an melalui bahasa Arab, cita rasa Arab *(lisanan 'arabiyan)*, lebih mendekatkan pada pemahaman bahwa budaya perlu menjadi pertimbangan dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an.

Pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dengan berbagai pertimbangan di atas, lebih menggambarkan bahwa Al-Qur'an sebagai kitab suci yang dapat digunakan oleh seluruh umat manusia dengan segala perbedaannya. Di sinilah Prof Nasaruddin Umar mengambil bagian. Beliau memahamkan makna Al-Qur'an yang berbeda dengan sebagian mufasir ataupun ahli Fiqh.

Terkait dengan peran perempuan, Prof Nasaruddin Umar menempatkannya sebagai makhluk produktif sebagaimana laki-laki. Pemahaman ini menampik adanya pemahaman bahwa perempuan sekedar makhluk reproduktif. Perempuan dikonsepsikan sebagai manusia yang hidupnya hanya berkisar pada fungsi organ reproduksi. Beliau memandang perlu adanya keadilan antara laaik-laki dan perempuan. Keduanya memiliki kesetaraan dalam beraktivitas. Semua pandangan yang mengakibatkan timbulnya marginalisasi, subordinasi, dan diskriminasi terhadap perempuan harus dihilangkan.

Persamaan peran antara laki-laki dan perempuan ini menggambarkan bahwa Islam melindungi hak kebebasan berativitas bagi perempuan, sebagaiman kebebasan serupa diberikan kepada laki-laki. Prof Nasaruddin Umar seolah-olah ingin menyampaikan bahwa masyarakat Muslim Indonesia memiliki hak sama dalam menjalankan peran kehidupannya.

Pendapat ini sejalan dengan peraturan yang berlaku di Indonesia. Perempuan Indonesia memiliki hak bekerja di

rumah maupun di luar rumah. Setiap tenaga kerja, laki-laki maupun perempuan, memiliki kesempatan sama dalam dalam hal memperoleh pekerjaan[10]. Penduduk Indonesia yang sudah memenuhi persyaratan dijamin haknya oleh Undang-Undang untuk memperoleh pekerjaan.

Dalam hal bekerja, perempuan memperoleh beberapa haknya yang sesuai dengan kodratnya sebagai perempuan. Mereka memperoleh hak cuti ketika hamil. Bahkan, perusahaan tempat perempuan bekerja dilarang mempekerjakan perempuan hamil yang menurut keterangan dokter harus istirahat karena jika bekerja berbahaya bagi diri perempuan maupun bayi yang dikandungnya. Perempuan yang bekerja juga memperoleh hak perhatian kesehatan, makanan bergizi, hingga jaminan keselamatan di tempat kerja maupun perjalan kembai ke rumah masing-masing[11].

Ketika seorang pekerja laki-laki menikah dengan perempuan, baik mereka dalam satu instansi atau di instansi lain, memiliki hak sama. Pengusaha dilarang melakukan pemutusan hubungan kerja pada perempuan yang bekerja atas alasan telah menikah. Perempuan memperoleh perlindungan hukum atas haknya untuk tetap bekerja. Perempuan harus tetap menjadi karyawan sah dalam suatu perusahaan, sekalipun tidak masuk ketiak alasannya dibenarkan oleh undang-undang. Di antara hak perempuan untuk tidak masuk bekerja yang dilindungi oleh undang-undang adalah ketika dia sedang

---

[10] Sekretaris Negera Republik Indonesia, L*embaran Negara Republik Indonesia Tahun 2003 Nomor 39: Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 13 Tahun 2003 Tentang Ketenagakerjaan,* Bab III, Pasal 5, dalam https://luk.staff.ugm.ac.id/atur/tk/UU13-2003Ketenagakerjaan.pdf diakses pada 25 Mei 2019.

[11] Sekretaris Negera Republik Indonesia, *Lembaran Negara …*, Bab X, Pasal 76, dalam https://luk.staff.ugm.ac.id/atur/tk/UU13-2003Ketenagakerjaan.pdf diakses pada 25 Mei 2019.

menjalankan ibadah haji wajib, menikah, hamil, melahirkan, keguguraan dalam kandungan, dan ketika menyusui bayi pada masa menyusuinya[12].

Dari paparan di atas, tergambar bahwa perempuan memiliki hak sama dengan laki-laki untuk berperan aktif di wilayah public. Perempuan berhak melakukan pekerjaan di luar rumah. Mereka dilindungi haknya untuk berkarya sesuai dengan bidang keahlian masing-masing.

Ketika perempuan bekerja di wilayah publik, dimungkinkan mereka tidak melakukan beberapa aktivitas di rumah. Pendidikan anak dianggap oleh sebagian orang sebagai pekerjaan rumah.

B. Tanggungjawab Ibu terhadap Pendidikan Anak

Peran ibu dianggap dekat dengan perkembangan pendidikan anak-anaknya, termasuk perkembangan fisik dan psikisnya. Hal terbukti dengan adanya tuntutan masyarakat terhadap ibu agar lebih memperhatikan pendidikan anak-anaknya. Sedangkan ayah memperoleh hak superlative untuk beraktivitas di wilayah public. Bukti lain tentang tuntutan agar ibu lebih dekat dengan anak-anaknya juga tampak pada gambar-gambar yang terkait dengan kebutuhan anak seperti susu, mainan, dll. Majalah, buku bacaan anak, dan informasi yang terkait dengan anak juga nampak memihak pada ibu agar tetap beraktivitas di wilayah domestik bersama anak-anaknya.

Anak dilahirkan di dunia dalam keadaan belum mengerti banyak hal tentang kehidupan di dunia. Manusia diberikan potensi untuk melihat, memandang, memperhatikan melalui

[12] Sekretaris Negera Republik Indonesia, *Lembaran Negara* ..., Bab XII, Pasal 153, dalam https://luk.staff.ugm.ac.id/atur/tk/UU13-2003Ketenagakerjaan.pdf diakses pada 25 Mei 2019.

kedua matanya. Manusia diberikan potensi memperhatikan dan menikmati suara melalui pendengaran yang ada pada telinganya. Namun, semua itu masih belum dapat dimanfaatkan secara maksimal. Hal ini ditegaskan dalam surat An-Nahl/16 : 78, sebagai berikut:

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Dan Allah telah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatupun. Dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan, dan hati supaya kamu bersyukur.

Dalam ayat tersebut digambarkan bahwa manusia pada awal kehidupannya belum memiliki kemampuan apa-apa. Allah SWT memberinya pendengaran, penglihatan, dan hati yang memiliki potensi besar untuk dikembangkan. Menurut Samarqandy[13], *lâ ta'lamûna* ditafsirkan sebagai *lâ ta'qiluna,* belum memiliki kemampuan menggunakan akal pikirannya secara maksimal. Manusia diberikan pendengaran, penglihatan, dan hati supaya dapat digunakan untuk mengetahui dan membedakan mana yang baik dan buruk. Sementara menurut Imam As-Shawy[14], kalimat *lâ ta'lamûna* ditafsirkan sebagai *lâ tu'rifûna. Ta'lamûna* bermula dari kalimat dasar *'alima – ya'lamu – 'ilman* yang berarti mengetahui sesuatu sedangkan *tu'rifûna* berasal dari kalimat dasar *'arafa–yu'rifu–'irfatan–irfânan nan* yang berarti mengetahui atau mengenal sesuatu[15].

---

[13] Abu Al-Laits Nashr ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Ibrahim Al Samarqandy, *Bahrun Al 'Ulum*, Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Alamiyah, t.th, h. 244.

[14] Ahmad bin Muhammad Al-Shawy Al Maliky, *ḫâsyiah al-'Allâmah al-Shawy 'ala Tafsir al-Jalâlain,* Jilid 2, Beirut: Dar al Fikr, t.th, h. 321.

[15] Ahmad Sya'bi, *Kamus Annur: Indonesia-Arab, Arab Indonesia,* Surabaya: Penerbit Halim, 1997, h. 157-166.

Keduanya memiliki terjemahan yang serupa namun memiliki perbedaan.

Di KBBI, ilmu adalah kepandaian terutama dalam hal Islam atau kesalehan, sedangkan arif didefinisikan sebagai bijaksana, cerdik, dan pandai[16]. Baik ditafsirkan *ta'lamûna* maupun *tu'rifûna* keduanya bukan muncul secara instan. Manusia terlahir membawa potensi, misalnya seorang bayi yang terlahir memiliki kedua tangan dengan potensi kemampuan untuk menulis.

Bayi terlahir dengan kedua kakinya yang sempurna, memiliki potensi untuk dimanfaatkan berjalan menuju tempat kerja yang menghasilkan upah/gaji, atau kedua kakinya dapat dimanfaatkan untuk bermain bola yang menghasilkan miliaran uang. Namun, semuanya masih dalam bentuk potensi yang memerlukan pengembangan agar berfungsi sesuai yang seharusnya atau bahkan lebih maksimal. Cara untuk mengembangkan potensi ini di antaranya adalah melalui bimbingan pendidikan.

Bimbingan pendidikan ini dipahami sebagai upaya membimbing dan mempengaruhi orang lain baik individu, kelompok, atau masyarakat sehingga mereka menjadi manusia dewasa, mandiri, mampu berkomunikasi dengan santun, berkolaborasi, dan memanfaatkan lingkungan sekitar dengan baik[17]. Definisi ini mengandung makna adanya upaya merubah pribadi menjadi pribadi yang lebih baik untuk diri maupun lingkungannya.

Orang yang dibimbing dan dididik berubah menjadi lebih mengerti dan mau melakukan kebaikan. Pemikiran ini sejalan

[16] http://kbbi.web.id/alim, diakses pada 25 Mei 2019.

[17] Akhmad Shunhaji, *Implementasi Pendidikan Agama di Sekolah Katolik Kota Blitar dan Dampaknya terhadap Interaksi Sosial,* Yogyakarta: Aynat Publishing, 2017, h. 36.

dengan pandangan bahwa pendidikan pada hakikatnya mampu menjadikan sarana perubahan pada dua hal, yaitu *pertama,* perubahan pada diri seseorang yang dididik, sebagai sarana penyadaran *(conscientization)*, dan *kedua,* pendidikan sebagai sarana perubahan sosial *(social transformation)*, pendidikan dapat merubah pribadi untuk mengerti bagaimana berperan sebagai makhluk sosial[18].

Bimbingan pendidikan pada anak, di tahap awal, umumnya dilakukan di rumah masing-masing. Kegiatan ini dapat dilakukan secara langsung maupun tidak langsung. Kegiatan langsung yang dimaksud adalah ketika ayah atau ibu melakukan aktivitas membimbing dan mendidik kepada anaknya. Sementara kegiatan tidak langsung di sini, dimaksudkan pada kegiatan apapun yang mempengaruhi kegiatan mendidik dan membimbing anak-anaknya.

Berdasarkan pada pemahaman di atas, peran membimbing dan mendidik dilakukan oleh ayah dan ibu. Secara langsung, ayah maupun ibu memiliki peran setara dalam melakukan bimbingan pendidikan terhadap anak-anaknya. Bimbingan pendidikan yang diberikan oleh keduanya adalah dalam rangka mengembangkan potensi kemanusiaan anaknya.

Keterlibatan langsung dari ayah kepada anaknya, ternyata memiliki faedah besar bagi perkembangan positif potensi anak-anaknya. Menurut Pruett dalam Syuhud menyebukan bahwa setidaknya terdapat 5 (lima) perkembangan positif anak sebagai akibat dari keterlibatan langsung ayah dalam membimbing pendidikan anak-anaknya. Ketelibatan ayah membuat anak menjadi lebih berprestasi, bermental positif,

[18] George R. Knight, *Philosophy of Education,* Michigan: Andrew University Press, 1989, h.116-119.

emosinya lebih stabil, lebih tenang walaupun di tempat baru, dan meningkatkan percaya diri anak[19].

Peningkatan prestasi menggambarkan adanya peningkatan kemampuan beragama, ketrampilan, akademis, dan sosial. Semua ini diperoleh anak yang didampingi oleh ayahnya. Mereka menjadi lebih stabil emosinya, lebih matang cara berfikir, cara bertindak. Anak laki-laki yang banyak didampingi oleh ayah cenderung lebih kreatif. Sedangkan, anak perempuan yang didampingi oleh ayahnya cenderung memiliki rasa percaya lebih tinggi dibandingkan mereka yang tidak memperoleh kesempatan itu[20].

Keterlibatan ayah sebagai pendidik secara langsung atas putra-putrinya, menurut Pruett, memberikan dampak positif. Bimbingan pendidikan anak yang melibatkan peran ayah memiliki perkembangan yang setara dengan apa yang dilakukan ibu kepada mereka. Dengan demikian, ketika ibu melakukan tugas di wilayah publik, peran mendidik dapat dilakukan oleh ayahnya.

Kesamaan peran ini diisyaratkan dalam QS. At-Taubah/ 9; 71, sebagai berikut,

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan

[19] A. Fatih Syuhud, *Menuju Kebangkitan Islam dengan Pendidikan,* Malang: Pustaka Al-Khoirot, 2012, h. 31

[20] A. Fatih Syuhud, *Menuju Kebangkitan* ..., ..., h. 31

Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana

Ayat di atas diberikan pemahaman oleh Prof Nasaruddin umar sebagai pemberian isyarat bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kemungkinan sama sebagai pemimpin atau berposisi dalam arti menyeru kepada kebenaran dan mencegah kebatilan[21]. Beliau memberikan penekanan pada kata *auliya*. Kata tersebut ditawarkan pemahaman sebagai pemegang otoritas yang bukan hanya pada wilayah domestik tetapi menyangkut pada wilayah publik.

Dalam Memahami ayat tersebut, Prof Nasaruddin memberikan contoh beberapa ayat lain yang menunjukkan bahwa perempuan memiliki peran yang setara dengan laki-laki. Ayat-ayat yang disebutkan oleh Prof Nasaruddin Umar dalam hal ini antara lain adalah QS. Al-Mumtahanah/ 60: 12 sebagai gambaran bahwa perempuan memiliki kemandirian politik, QS. An-Nahl/ 16: 97 sebagai gambaran bahwa perempuan berhak memiliki kemampuan dan kemandirian ekonomi untuk memperoleh kehidupan layak[22].

Pemahaman terhadap penafsiran Prof Nasaruddin Umar tersebut memperjelas gambaran adanya kesamaan hak antara laki-laki dan perempuan. Jika ditarik dalam ranah peran mendidik anak, maka ibu bukanlah orang yang harus beraktivitas dalam wilayah domestik, termasuk pendidikan anak. Kewajiban mendidik ada pada keduanya, ayah dan ibu. Demikian halnya dengan hak untuk beraktivitas pada wilayah publik juga dimiliki oleh keduanya.

[21] Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih* ..., ...h. 199.
[22] Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih* ..., ...h. 199.

Proses membimbing pendidikan anak merupakan aktivitas yang bisa dilakukan oleh ayah dan ibu. Mereka berdua berpotensi memberikan sumbangsih dalam pengembangan potensi yang baik pada anak-anaknya. Allah SWT tidak membeda-bedakan apapun yang dilakukan oleh hamba-Nya, baik laki-laki maupun perempuan. Hal ini diisyaratkan oleh QS. Ali Imran/ 3: 195, sebagai berikut:

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ ۖ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ ۖ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ

Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman): "Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, (karena) sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain. Maka orang-orang yang berhijrah, yang diusir dari kampung halamannya, yang disakiti pada jalan-Ku, yang berperang dan yang dibunuh, pastilah akan Ku-hapuskan kesalahan-kesalahan mereka dan pastilah Aku masukkan mereka ke dalam surga yang mengalir sungai-sungai di bawahnya, sebagai pahala di sisi Allah. Dan Allah pada sisi-Nya pahala yang baik".

Asbab nuzul ayat ini, Ummi Salamah bertanya kepada Rasulullah SAW bahwa Allah SWT tidak menyebut para perempuan yang berhijrah bersama Beliau[23]. Maka, ayat ini sebagai jawaban yang menggambarkan adanya persamaan antara amal perbuatan baik yang dilakukan oleh laki-laki dan perempuan. Ayat ini menggambarkan bahwa bimbingan pendidikan yang diberikan kepada anak menjadi setara, baik

[23] Jalaluddin Muhammad bin Ahmad bin Muhammad Al Mahally dan Jalaluddin Abdurrahman bin Abi Bakar As Sayuty, *tafsir* ..., ..., h. 127.

dalam hal pelaksanaan maupun penilaian dalam pandangan Allah SWT.

III. Penutup

Ajaran Islam memandang manusia memiliki kesamaan peran, hak, dan kewajiban. Islam bukan skematis, yang membedakan laki-laki dan perempuan. Laki-laki dan perempuan dipandang secara utuh oleh Islam, baik secara biologis maupun sosial. Mereka saling melengkapi satu dengan yang lain.

Kesamaan tersebut menggambarkan kesetaran peran. Demikian, pandangan yang ditawarkan oleh Prof Nasaruddin Umar dalam "*buku Ketika Fikih Membela Perempuan*". Dalam hal mendidik anak, buku ini mengajarkan adanya kesetaraan peran antara ayah dan ibu.

Ibu boleh jadi melakukan kegiatan di wilayah publik dalam rangka mencukupi kebutuhan ekonomi keluarga. Dewasa ini, ada sebagian perusahaan yang cenderung lebih memilih menggunkan tenaga kerja perempuan dibanding laki-laki. Dalam kondisi demikian, bisa jadi ibu yang bekerja di wilayah public dan ayah berada di rumah bersama anak-anaknya.

Di sinilah, ayah dapat melakukan bimbingan pendidikan secara maksimal kepada anak-anaknya. Dalam beberapa literatur, menggambarkan bahwa keterlibatan langsung ayah dalam hal membimbing pendidikan anak-anaknya menyempurnakan pengembangan potensi anak menjadi lebih baik.

DAFTAR PUSTAKA

Aminah, Mia Siti, *Muslimah Career: Mencapai karir tertinggi di hadapan Allah, keluarga, dan pekerjaan,* Yogyakarta: Pustaka Grhatama, 2010.

Badan Pusat Statistik, *Jumlah Penduduk Indonesia 2019 mencapai 267 Juta jiwa,* www.bps.co.id diakses tanggal 20 Mei 2019

http://kbbi.web.id/alim, diakses pada 25 Mei 2019.

Knight, George R., *Philosophy of Education,* Michigan: Andrew University Press, 1989.

Lestari, Yuliana Intan, *"Fear of Success pada Perempuan bekerja ditinjau dari konflik peran ganda dan hardiness",* Jurnal Psikologi, Vol 13 No 1, Riau: UIN Sultan Syarif Kasim, 2017.

Mahally, Jalaluddin Muhammad bin Ahmad bin Muhammad dan Jalaluddin Abdurrahman bin Abi Bakar As Sayuty, *tafsir Jalalain,* Jakarta: Dar Al-Kutub Al-Islamiyah, 2011, h. 520.

Samarqandy, Abu Al-Laits Nashr ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Ibrahim Al Samarqandy, *Bahrun Al 'Ulum,* Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Alamiyah, t.th.

Sekretaris Negera Republik Indonesia, *Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2003 Nomor 39: Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 13 Tahun 2003 Tentang Ketenagakerjaan,* dalam https://luk.staff.ugm.ac.id/atur/tk/UU13-2003Ketenagakerjaan.pdf diakses pada 25 Mei 2019.

Shawy, Ahmad bin Muhammad, *ẖâsyiah al-'Allâmah al-Shawy 'ala Tafsir al-Jalâlain,* Jilid 2, Beirut: Dar al Fikr, t.th.

Shunhaji, Akhmad, *Implementasi Pendidikan Agama di Sekolah Katolik Kota Blitar dan Dampaknya terhadap Interaksi*

Sosial, Yogyakarta: Aynat Publishing, 2017, h. 36.

Sya'bi, Ahmad, *Kamus Annur: Indonesia-Arab, Arab Indonesia,* Surabaya: Penerbit Halim, 1997.

Syuhud, A. Fatih, *Menuju Kebangkitan Islam dengan Pendidikan,* Malang: Pustaka Al-Khoirot, 2012

Umar, Nasaruddin, *Ketika Fikih membela perempuan,* Jakarta: Kompas Gramedia, 2014.

PERGULATAN KOMUNIKASI FEMINISME MENCARI TUHAN

Ellys Lestari Pambayun
Dosen Fakultas Dakwah Institut PTIQ Jakarta

Tema artikel ini dipilih melalui pengamatan dan keyakinan tentang tak pernah selesainya persoalan kemanusiaan yang membawa penderitaan dan berbagai masalah sosial kompleks yang berhubungan dengan kaum perempuan dan komunikasinya atau kebersuaraannya dengan kaum laki-laki dalam tingkat apa pun. Masalah-masalah ini bagai gunung es, sebagian kecil terungkapkan dan sebagian besar mengendap di kedalaman lautan misteri. Bahkan banyak manusia yang mengalami sindrom kesadaran semu (false consciousness syndrome) tidak merasakan adanya masalah dengan perbedaan jenis kelamin, khusunya kerumitan komunikasi antarjenis kelamin. Karena itu terdapat kebutuhan mendesak untuk mengeksplorasi solusi-solusi yang tepat dan pasti. Masalah komunikasi atau suara-suara perempuan dikorelasikan (untuk kajian dalam artikel ini) dengan Al-Quran, didasarkan keyakinan kuat bahwa Al-Quran menawarkan petunjuk yang paling tepat bagi pembebasan dan transformasi sosial kontemporer bagi suara-suara perempuan yang tidak ditemukan dalam model, teori, dan referensi mana pun.

Kebanyakan dari Anda mungkin akan merasa bingung dengan judul artikel ini -- ”Pergulatan Komunikasi Feminisme Mencari Tuhan” -- atau mungkin bertanya, mengapa judul ini tidak mengatakannya dengan “Komunikasi Feminisme dalam Perspektif Al-Quran” atau “Komunikasi Feminisme dalam Pandangan Islam”? Izinkan saya menjelaskan mengapa istilah Al-Quran dan Islam tidak saya gunakan untuk artikel ini. Setidaknya ada alasan khusus mengapa judul di atas penulis angkat, yaitu berangkat dari ide yang dipetik dari buku karya intelektual muslim Indonesia, Nasaruddin Umar, *Tuhan dengan Kualitas Feminin,* yang diterbitkan Kompas Gramedia tahun 2014, dengan kajian tentang keberadaan Allah dalam seluruh kejadian manusia dan pengalaman-pengalaman yang dilaluinya, khususnya perempuan dalam berelasi, berkomunikasi, dan membangun kehidupan lainnya dengan kaum laki-laki dalam masyarakat kontemporer. Juga ditunjang dengan beberapa karya-karya tentang Gender dan Islam lainnya Rektor Institut PTIQ.

Adapun eksplorasi mengenai komunikasi feminisme penulis hendak uraikan melalui beberapa rumusan pertanyaan : Apakah perempuan sesungguhnya mampu membangun eksistensi dirinya dengan mengadopsi nalar maskulin melalui ruang kebahasaan modern? Apakah perempuan mampu mengonstruksi pola komunikasinya sendiri untuk mereprentasikan aspek-aspek simbolik dalam memperjuangkan narasi ideologisnya? Apakah perempuan mamapu keluar dari jebakan modernitas yang membuat mereka teralienasi dan tersingkirkan dari budaya lisan dan kearifan lokal mereka selama ini? Apakah perempuan menyadari dan mampu berkomuniksi melalui bahasa yang

dimiliki filsafat Barat yang sesungguhnya tak mereka pahami dan tak terjangkau nalar?

Relasi antara komunikasi, feminisme, dan Tuhan (agama) menarasikan area dalam dimensi interdisipliner yang berpusar dalam pergulatan paradigma, persemaian perspektif dan teori-teori, baik modernitas maupun posmodernitas. Konsep-konsepnya, bahkan dalam interpretasi apa pun, bisa bicara atas kenikmatan sekaligus kenyerian nadi keperempuanan mana pun. Semakin menyelami narasi-narasinya, mencatat dan menggarisbawahi, menandai paragraf demi paragraf, terus bergulir menuju arah yang hendak dicari: komunikasi dan feminisme yang dibidani rasionalitas-spiritualitas dan modernitas-posmodernitas dan Al-Quran sebagai pendekatan yang lahir dari wahyu. Di sini membaca komunikasi perempuan (feminis) tentu sedikit berbeda dengan sekadar membaca komunikasi dan feminisme.

Khusus ketika berupaya memahami komunikasi feminisme, pikiran akan terbesut pada siapa tokoh-tokoh di balik kelahirannya. Para pengusung komunikasi feminisme yang kerap dijumpai dalam literatur dan wacana-wacana terkait isu-isu terjadinya *gap* dan perseteruan komunikasi berbeda jenis kelamin (maskulin-feminin) yang penulis cermati antara lain Deborah Tannen, Sandra Harding, Julia T. Wood, Eagly Alice, Cherris Kramarae. Kelima tokoh itu merupakan para pemikir komunikasi feminisme dalam wilayah komunikasi antarbudaya yang beraliran struktural atau modernis. Namun selain lima tokoh feminis dalam bidang komunikasi atau bahasa yang disebut itu ada beberapa pemikir atau ilmuwan

yang berkontribusi penting lainnya dalam teori dan konsep-konsep komunikasi feminisme. Meskipun tidak spesifik menyebut komunikasi feminisme, kajian-kajian mereka sangat signifikan untuk dijadikan parameter atau referensi tentang komunikasi yang membahas perempuan. Mereka adalah Gayatri Chakravorty Spivak, Julia Kristeva, Luce Irigaray, Lana Rakow, Helen Cioux, Guy Debord, Lisbeth van Zoonen, dan sebagainya yang beraliran *critical cultural studies* atau feminis poskolonial/pos-strukturalis.

Melalui pemikiran multidispliner para tokoh feminis yang memiliki andil dalam melahirkan dan mengembangbiakan studi feminisme sebagai "generik" bagi studi yang menggali makna atau interpretasi penjenis kelaminan (*gender*) dalam masyarakat. Perumus-perumus teori feminisme mengamati bahwa banyak aspek dalam kehidupan memiliki makna gender. Gender adalah konstruksi sosial yang meskipun bermanfaat, tetapi telah didominasi oleh bias laki-laki dan merugikan perempuan. Sedangkan teori Feminisme berambisi menegakkan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan di alam semesta. Salah satu teori feminisme yang cukup sentral dalam bidang komunikasi, *Feminism Communication Theory* dari Lana Rakow dan Wackwitz yang khusus menjelaskan tentang konsep "representasi" dalam persoalan penggunaan bahasa perempuan merumuskan beberapa pertanyaan konseptual: Siapa yang dipilih untuk berbicara atau memutuskan sesuatu akan dianggap sebagai suatu pertanyaan politis: yang menempatkan di mana posisi perempuan dan di mana laki-laki, siapa berbicara untuk siapa, suara siapa yang dimunculkan dalam teks, satu bagian sebagai keseluruhan untuk berbicara atau berbicara sebagai bagian dari kelompok, siapa dapat

berbicara dan merepresentasikan siapa, dan siapa yang dipilih menjadi penulis dan penerbit media.[1]

Pertanyaan-pertanyaan di atas terhimpun dalam suatu penelitian penulis pada tahun 2016 dengan judul Pendekatan Feminist Communication pada Cybercommunity "Cerdas Nonton Televisi" yang menggunakan Netnografi ini membuktikan realitas, bagaimana pun kerasnya para perempuan berafiliasi dalam e-forum Cerdas Nonton Televisi (CNT) untuk menyuarakan reformasi pertelevisian tanah air untuk lebih prokhalayak dan mencerdaskan bangsa, namun suara kritis mereka masih minoritas di banding suara laki-laki. Selain, itu suara perempuan yang muncul lebih banyak pada hanya mengikuti status laki - laki, di banding membuat status sendiri. Pada sisi substansi kritisisme perempuan pun cenderung menyiratkan keprihatinan secara emosioanal dibanding pada pengupayaan ke arah tranformasi secara nyata.[2]

Persoalan kepemilikan "suara" dalam suatu budaya di dunia ini diakui para antropolog seperti Edwin Ardener dan Shirley Ardener memiliki bias laki-laki yang melekat erat di dalamya, laki-laki dianggap pencipta dan penentu makna bagi suatu kelompok *(public sphere)*, dan perempuanlah objek dari penentuan makna, pihak yang suaranya diatur bahkan dibisukan *(muted)*. Pembisuan perempuan ini akhirnya menginternalisasikan ketidakberdayaan untuk mengungkapkan ekspresi dan eksistensi dirinya dalam dunia maskulin yang dominan.[3] Cheris Kramarae mempertegas fenomena kebisuan

---

[1] Lana F.Rakow, dan Laura A.Wackwitz, *Feminist Communication Theory: Selection in Context.* USA.SAGE Publication, 2004. Hlm. 172-179

[2] Ellys Lestari Pambayun , "Pendekatan Feminist Communication pada Cybercommunity "Cerdas Nonton Televisi". *COMMUNICARE Journal of Communication Studies ,* Vol. 3 No. 2,Juli - Desember 2016

[3] Edwin Ardener dan Shirley Ardener, *Perceiving Women,* USA : Malaby Press, 1975

ini melalui *Muted Theory*. Kramarea menyodorkan penjelasan bahwa perempuan mempersepsikan dunia secara berbeda dari laki-laki karena pengalaman dan aktivitasnya berbeda yang berakar pada pembagian kerja. Karena dominasi politiknya, sistem persepsi laki-laki menjadi dominan, menghambat ekspresi bebas bagi pemikiran alternatif perempuan. Untuk dapat berpartisipasi dalam masyarakat, perempuan harus mengubah perspektif mereka ke dalam sistem ekspresi yang dapat diterima laki-laki.[4]

Komunikasi, feminisme, dan agama sebagai sebuah konsep, selain diproduksi dan dikonstruksi, mereka juga memiliki fungsi untuk memproduksi dan mengkonstruksi. Jika komunikasi dan feminism adalah produk konstruksi "ilmu sosial", maka agama menyajikan *"locus of enunciation"* (tempat yang pas bagi pelafalan) yang sangat berbeda bagi komunikasi feminisme. *Locus* yang berbeda ini berbicara pada dan untuk menawarkan pada mayoritas global, yang justru seringkali dipaksa masuk oleh pengetahuan pada wilayah sempit (*narrow area*) - komunikasi, feminisme, dan agama sebagai sebuah konsep modern tumbuh dan menjadi bagian dari kategori analitis dalam projek pencerahan. Narasi-narasi agama, bahkan konsep-konsepnya mengalami pergulatan hebat akibat serangan stigma-stigma dan pelabelan negatif meskipun ia absen dari sifat yang disangkakan oleh penyerangnya. Masyarakat modern menuntut rasionalisasi dan menganut agama simbol yang teramat kuat, terutama dalam menyematkan perempuan sebagai "sang liyan" dalam proses komunikasi, bahasa, dan konstruksi budaya.

[4] EM. Griffin, *The First at Look Communication,* USA : Sage Publication, 1997, hlm. 461

Lalu, di sinilah penulis hendak melihat lebih jauh salah satu feminis poskolonial Luce Irigaray, perempuan yang meneriakkan "pembebasan suara perempuan" di ruang publik. Tanpa menegasikan kontribusi luar biasa Irigaray pada suara perempuan, penulis pun berhasrat mengeksplorasi pemikiran feminis poskolonial tersebut dari perspektif seorang cendekia Muslim yang mumpuni Nasaruddin Umar, melalui pandangannya tentang gender -- memanfaatkan bahasa-bahasa Al-Quran dan budaya keilmuan Islam -- dengan cara yang mampu melahirkan ekspresi Islamisasi untuk komunikasi feminsme sebagai penjelmaan manusia-manusia Barat dalam memandang perempuan.

Sekelumit Sosok Luce Irigaray

Dalam kajian ini, penulis lebih tertarik untuk mengangkat pemikiran Luce Irigaray melalui karyanya, Speculum of the Other Women pada tahun 1974. Irigaray, seorang perempuan unik yang lahir di tahun 1932 di Prancis, fokus dalam penyusunan bentuk-bentuk simbolisasi dan bahasa feminin yaitu bentuk-bentuk bahasa yang didasarkan atas pengalaman perempuan. Pemikirannya membahas penelaahan ulang tentang definisi feminitas, termasuk relasi seorang ibu dengan anak hingga membawanya dalam arus gerakan feminisme generasi kedua yang tidak sekadar mempertanyakan ketidaksetaraan sosial yang dialami kaum perempuan, melainkan mengamati struktur ideologis yang sudah tertanam lama dan membuat perempuan berada dalam posisi yang tidak menguntungkan dibandingkan laki-laki.[5] Karena, sikap konsistennya pada

[5] Luce Irigaray, *Aku, Kamu, Kita: Belajar Berbeda,* (terjemahan dari Je, tu, nous. Pour une Culture de la Difference), Jakarta : Penerbit KPG, 2005, hlm. 11-13.

penjelajahan linguistik dan filsafat, wajar jika ia dinobatkan sebagai seorang filsuf.

Sedikit yang diketahui tentang kehidupan awal Luce Irigaray. Dia lahir di Belgia dan menghabiskan masa kecilnya di sana. Pada tahun 1955, ia menerima gelar master dalam bidang filsafat dan sastra dari Universitas Lovain, menyelesaikan tesis tentang penulis Paul Velery. Pada tahun 1956, ia menjadi guru sekolah menengah di Brussels, Belgia, sebuah jabatan yang ia pertahankan hingga tahun 1959. Pada tahun 1959, Irigaray pindah ke Paris dan mulai belajar untuk apa yang akan menjadi yang pertama dari banyak gelar lanjutan yang diterimanya di Prancis. Pada tahun 1961, ia menerima gelar master dalam bidang psikologi dari Universitas Paris, dan pada tahun 1962, ia dianugerahi diploma dalam bidang psikopatologi dari Institut de Psychologie de Paris. Juga pada tahun 1962, ia menerima posisi di Fondation Nationale de Recherche Scientifique di Belgia, di mana ia tetap sampai 1964, ketika ia kembali ke Paris sebagai asisten peneliti di Centre National de Recherche Scientifique. Dia tetap terikat pada organisasi ini dan diangkat sebagai direktur penelitian pada tahun 1986. Setelah kembali ke Paris, dia mulai bekerja pada gelar yang lebih maju. Pada 1968, ia menyelesaikan gelar doktor dalam bidang linguistik di Universitas Paris X di Nanterre.[6]

Pada 1974, ia dianugerahi gelar doktor lain, kali ini dalam bidang filsafat, dari Universitas Paris VIII. Dia juga memperoleh pelatihan psikoanalitik di Sekolah Freudian, di mana dia belajar dengan Jacques Lacan, yang banyak dari teks-teksnya kemudian dia periksa dan tafsirkan kembali dalam tulisannya

[6] Tina Chanter, *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers*. New York: Routledge, 1995

sendiri. Selama menjadi mahasiswa, ia juga seorang instruktur di Universitas Paris VIII di Vincennes. Disertasi pertamanya, yang membahas pola-pola bahasa individu yang mengalami gangguan mental — khususnya, korban kepikunan — kemudian diterbitkan, dan ia merujuk pada informasi yang diperolehnya dalam penelitian ini dalam karya-karya lain. Namun, disertasi keduanya merupakan penyebab kontroversi besar. Karya itu, Speculum of the Other Woman, menguji kembali prinsip dasar teori Freudian, mengkritik sistem yang sangat patriarkal yang telah diciptakan Sigmund Freud dan Lacan dalam banyak hal terus berlanjut. Irigaray melanjutkan untuk memperoleh gelar doktor dengan perbedaan tertinggi, tetapi dia adalah orang buangan di Sekolah Freudian setelah penerbitan Speculum of the Other Woman. Dia juga menemukan banyak kesulitan dalam menemukan posisi mengajar di universitas Paris karena pandangannya dipandang terlalu radikal. Namun, Irigaray terus menghasilkan kumpulan kerja yang menakjubkan, sambil terus bekerja.[7]

Perjumpaan Pemikiran Luce Irigaray - Nasaruddin Umar

Luce Irigaray, seorang ilmuan perempuan yang konsisten dalam mengusung realitas problematika “suara” perempuan di ruang domestik dan publik. Ia mampu menunjukkan bahwa seorang perempuan bisa memosisikan diri untuk setara dengan kapasitas intelektual laki-laki kebanyakan. Dalam artikel ini, penulis akan menelaah tentang substansi pemikiran Irigaray dengan pemikiran ‘sentral’ nya direlevansikan sekaligus dikomparasikan dengan pemikiran feminitas Nasaruddin

[7] Penelope Deutscher, *The Politics of Impossible Difference: The Later Work of Luce Irigaray.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2002

Umar, seorang Rektor, dosen, cendekia Islam, Imam Besar Istiqlal, dan pernah menjabat sebagai Wakil Menteri Agama RI, dari sudut pandang Al-Quran dalam melihat komunikasi perempuan.

Irigaray mengupas dengan dalam ide-ide *sexual difference* dalam struktur bahasa Jacques Lacan. Pijakannya dari tokoh postrukturalis asal Prancis ini, melahirkan karya, *Speculum of the Other Woman* yang berisi teriakannya pada realitas isolasi komunikasi perempuan dalam filsafat dengan konsep Being Heidegger, dan teori psikoanalisis Freud. Namun, meski terpengaruh Lacan, Freud, dan Heidegger, Levinas, Hegelian, dan Marxis, namun ia mengkritik mereka. Ia ingin menyelediki konsep budaya Barat yang dianggap *self-evident.* Irigaray kemudian tak henti melahirkan karya lainnya lebih tajam dan menyeluruh terhadap penyingkiran perempuan dalam ruang linguistik struktural. Buah kritiknya mengungkapkan bahwa selama ini perempuan secara tradisional dilekatkan dengan citra *unthinking matter* (materi-materi non manusia) dan alam. Bahkan, perempuan adalah subjek jika mereka terserap dalam subjektivitas laki-laki. Suatu bentuk penyingkiran dan absennya eksistensi subjek perempuan sebagai dirinya sendiri.[8] Artinya, perempuan absen sebagai dirinya sendiri, ia tak akan "ada' tanpa kehadiran laki-laki. Pemikiran ini beranalogi dari *beliefe* bahwa perempuan berasal dari tulang rusuk laki-laki.

Pemikiran Nasaruddin Umar dalam konsep citra ini mengungkapkannya melalui tiga konsep teologi yang telah mencitranegatifkan perempuan yang perlu ditinjau kembali; salah satunya perempuan tercipta dari tulang rusuk, perempuan

[8] Madan Sarup, *Posstrukturalisme dan Posmodernisme: Sebuah Pengantar Kritis, (terj.),* Jakarta : Penerbit Jendela, 2003, hlm.. 204.

diciptakan untuk melengkapi hasrat laki-laki, dan perempuan penyebab jatuhnya Adam dari langit kebahagiaan ke bumi penderitaan. Sesungguhnya, asumsi ini tidak ditemukan dasarnya yang kuat di dalam Al-Quran dan hadis, tetapi lebih banyak berasal dari kitab-kitab suci agama lain.[9] Bahkan, dengan tegas Syekh Muhammad Abduh menjelaskan, seandainya tidak pernah ada cerita-cerita Bibel tentang asal-usul penciptaan perempuan, maka tidak muncul pencitraan negatif terhadap perempuan.[10]

Di dalam Alkitab, keberadaan perempuan secara tegas dinyatakan bahwa maksud penciptaan perempuan (Hawa) adalah untuk melengkapi salah satu hasrat keinginan Adam. Penegasan ini dapat dilihat di dalam Kitab Kejadian/2:18: "Tuhan Allah berfirman: 'Tidak baik kalau seorang laki-laki sendirian dan karenanya Eva (Hawa) diciptakan sebagai pelayan yang tepat untuk Adam (*a helper suitable for him*). Sedangkan, dalam literatur Islam, baik Al-Quran maupun hadist, cerita seperti ini tidak dikenal. Dalam hadist hanya dikenal nama Hawa sebagai satu-satunya istri Adam. Dari pasangan Adam dan Hawa lahir beberapa putra-putri yang kemudian dikawinkan secara silang. Dari pasangan-pasangan baru inilah populasi menusia menjadi berkembang. Tentang tujuan penciptaan perempuan di dalam Al-Quran tidak terdapat perbedaan penciptaan laki-laki, yaitu sebagai khalifah (Q.S. al-An'am (6): 165)

وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌۢ

[9] Nasaruddin Umar, "*Tuhan dengan Kualitas Feminin*", Jakarta : Kompas Gramedia, 2014, hlm. 2-14

[10] Yvonne Haddad, "*Muhammad 'Abduh: Perintis Pembaruan Islam*", dalam Ali Rahnema (ed.), Para Perintis Zaman baru Islam, Bandung: Mizan, 1998, Cet. III.

Dan Dialah yang menjadikan kamu sebagai khalifah-khalifah di bumi dan Dia mengangkat (derajat) sebagian kamu di atas yang lain, untuk mengujimu atas (karunia) yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu sangat cepat memberi hukuman dan sungguh, Dia Maha Pengampun, Maha Penyayang.

Dan sebagai hamba (Q.S.Al-Dzariyat (51): 56).

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku.

Kedua fungsi ini diemban manusia semenjak awal penciptaannya, terutama yang tercermin di dalam perjanjian primordial manusia dengan Tuhannya (Q.S. al-A'raf (7): 172).

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ

Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari sulbi (tulang belakang) anak cucu Adam keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap roh mereka (seraya berfirman), "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab, "Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi." (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari Kiamat kamu tidak mengatakan, "Sesungguhnya ketika itu kami lengah terhadap ini."

Dalam ayat (Q.S. al-Dzariyat (51): 49) pun ditegaskan bahwa tujuan penciptaan perempuan sebagai manifestasi dari komitmen Tuhan yang menciptakan hambanya dalam keadaan berpasang-pasangan: وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُون

Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan agar kamu mengingat (kebesaran Allah).

Pernyataan teologis yang menyebutkan perempuan (Hawa) berasal dari tulang rusuk, paling bawah, bengkok, sebelah kiri Adam paling banyak disoroti kaum feminis, karena itu artinya memberikan pembenaran perempuan sebagai subordinasi laki-laki. Isu tulang rusuk ini seolah menjadi isu universal pada hampir semua agama dan kepercayaan di berbagai tempat di belahan bumi ini, tidak terkecuali di dalam dunia Islam. Menarik sekali untuk dikaji karena di dalam Al-Quran tidak pernah diceritakan isu tulang rusuk ini. Bahkan kata tulang rusuk *(dlil')* tidak pernah ditemukan dalam Al-Quran, bahkan kata Hawa yang sering dipersepsikan dengan istri Adam juga tidak pernah disebutkan secara eksplisit di dalam Al-Quran.[11] Yang lebih menarik lagi, Irigaray justru menolak pemikiran mainstream feminis lainnya yang justru mengokohkan posisi perempuan yang berada dalam kerangkeng laki-laki, tanpa upaya transformasi. Irigaray justru lebih cenderung merayakan perbedaan dalam memandang relasi dan komunikasi lelaki - perempuan. Karena, laki-laki dan perempuan memang berbeda dan itu pemberian Tuhan (*given*).

Untuk memahami lebih jauh tentang pemikiran Irigaray, bisa terlihat dalam bagaimana bentuk-bentuk suara perempuan dikonstruksi dan bagaimana konsep yang hendak dijadikan jalan keluarnya, yaitu melalui mimesis, tatanan simbolik, dan bahasa sastra.

Pertama, mimesis secara umum dapat diartikan sebagai imitasi. Suatu proses mengembalikan perempuan dalam pendefinisian dan pandangan stereotip umum, untuk kemudian mempertanyakan pandangan tersebut. Sebagai contoh, pandangan yang tertanam selama ini perempuan

[11] Nasaruddin Umar, "Tuhan dengan Kualitas Feminin, 2014, hlm. xxiii-xxvii

itu tidak rasional dan lemah sehingga tak layak untuk berbicara di ruang publik dan privat. Maka, perempuan harus membalikkan pandangan ini dengan berusaha berpikir rasional dan mengindetifikasi bahasa, pola komunikasi, dan perilaku laki-laki di dalam masyarakatnya. Ini yang disebut dengan *strategic essentialism*. Irigaray percaya bahwa sterotip dan pandangan negatif dapat dikalahkan ketika disingkapkan dan di-demistifikasi. Irigaray pun meyakini bahwa hanya mimesis yang dapat mengubah paradigma.[12]

Luce Irigaray mengritik rasio pencerahan. Menurutnya rasionalitas pencerahan tidak berlaku bagi perempuan karena ia meremehkan elemen-elemen non-rasional dalam pikiran manusia, demikian juga kehendaknya untuk berkuasa, mengontrol, memanipulasi dan menghancurkan atas nama yang rasional itu. Cara berpikir Pencerahan bersifat maskulin. Kritik terhadap rasionalitas yang bersifat maskulin, bagi Irigaray, sama sekali tidak dimaksudkan untuk mengunggulkan irasionalitas perempuan. Melainkan semata hendak menunjukkan bahwa rasionalitas itu memiliki struktur tertentu, yakni prinsip identitas, prinsip nonkontradiksi (A adalah A, A bukan B) yang menyingkirkan ambiguitas dan ambivalensi, dan binerisme (oposisi alam-rasio, subjek-objek).

Secara jelas, pengertian yang lebih kongkret dan lebih operasional dikemukakan oleh Nasaruddin Umar tentang oposisi binerisme bahwa gender adalah konsep kultural yang digunakan untuk memberi identifikasi perbedaan dalam hal peran, komunikasi, perilaku, dan pemikiran antara laki-laki dan perempuan yang berkembang di dalam masyarakat

[12] Luce Irigaray, *To Be Two, L*ondon and New Brunswick : The Athlone Press, NJ, 2000

yang didasarkan pada rekayasa sosial.[13] Lanjut pemikir Islam yang lahir di Bone Makassar ini, bahwasanya Al-Quran telah memberikan pandangan optimitis terhadap kedudukan dan keberadaan perempuan. Semua ayat yang membicarakan tentang Adam dan pasangannya Hawa, sampai keluar dari surga ke bumi, selalu menekan kedua belah pihak dengan kata ganti untuk dua orang (dlamir mutsanna), seperti kata huma, misalnya keduanya mendapat kualitas godaan yang sama dari setan (Qs.Al-A'raf (7): 20), sama-sama memakan buah khuldi dan keduanya menerima akibat terbuang kebumi (Qs. Al-A'raf (7): 22), sama-sama memohon ampun dan sama-sama diampuni Allah (Qs. Al-A'raf (7):23). Setelah di bumi, antara satu dengan yang lainnya saling melengkapi, mereka adalah pakaian bagimu dan kamu juga adalah pakaian bagi mereka (Qs. Al-Baqarah (2): 187).[14]

Selain mengkritik rasio pencerahan secara mendasar, Irigaray lebih jauh berusaha membongkar dasar hegemoni patriarki yang terbangun dalam tradisi budaya Barat beserta mitos-mitos yang berdiri di belakangnya. Meski berlawanan, setidaknya untuk tujuan ini Irigaray berhutang budi pada konsep seksualitas Freud yang menyatakan bahwa dorongan seksualitaslah yang memengaruhi kehidupan intelektual dan kultural manusia.[15]

Nasaruddin Umar menjelaskan pula keterlibatan Barat dalam peradaban Islam dengan mengkritik dan menggugat Islam tentang hak, peran, dan tanggung jawab antara laki-

---

[13] Nasaruddin Umar, "Perspektif Gender dalam Islam", *Jurnal Paramadina,* Vol. I. No.1, Juli–Desember 1998, h. 99.

[14] Nasaruddin, Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an,* Jakarta: Paramadina, 2001, hlm. 23

[15] John Lechte, *50 Filsuf Kontemporer: Dari Strukturalisme sampai Poststrukturalisme*, (terj.), Penerbit, Kanisius, 2001, hlm. 248

laki dan perempuan. Ini tantangan wacana Barat terhadap Islam dengan memunculkan isu kesetaraan gender. Tujuannya adalah kebebasan status dan persamaan peran antara laki-laki dan perempuan di segala aspek kehidupan.[16] Anehnya para pemikir muslim terpengaruh dan menimbulkan wacana baru dalam dunia Islam. Konsep-konsep Islam tentang peran dan hak perempuan dipertanyakan dan dibongkar dengan dalih tidak sesuai konteks zaman dan tidak adil bagi perempuan itu sendiri. Mereka menuduh Islam memberi porsi lebih terhadap laki-laki ketimbang perempuan di segala lini kehidupan, seperti masalah kepemimpinan, hak berpakaian, bekerja, dan lain-lain.[17]

Secara ontologis dapat dikatakan bahwa, meski masalah-masalah subtansial manusia tidak diuraikan panjang lebar di dalam Al-Quran, namun penekanan bahwa Al-Quran sangat menjunjung tinggi berupa eksistensi manusia sebagai hamba (Qs. al-Dzariyat: 56) dan sebagai wakil Allah di bumi (Qs. al-An'am: 165). Manusia adalah satu-satunya makhluk eksistensialis, karena hanya mahkluk yang namanya manusia yang bisa turun naik derajatnya di sisi Allah.[18]

Menurut Nasaruddin Umar, ukuran kemuliaan di sisi Allah adalah prestasi dan kualitas tanpa membedakan identitas, etnik, dan jenis kelamin sebagai mana yang telah tertera dalam Al-Quran surat al-Hujarat ayat 13. Di dalam Al-Quran juga tidak menganut paham *the second sex* yang memberikan keutamaan kepada jenis kelamin tertentu, atau *the first etnic,* yang mengistimewakan suku tertentu. Laki-laki dan perempuan

---

[16] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an,* hlm., 68.

[17] Nasaruddin, Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an* , hlm.. 23

[18] Fakih, Mansour, dkk., *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Persfektif Islam* , Surabaya: Risalah Gusti, 1996, hlm. 46

mempunyai potensi yang sama untuk menjadi khalifah atau pemimpin (QS. an-Nisa':124 dan Qs. an-Nahl: 97).[19]

Harus disadari, menurut Nasaruddin Umar bahwa hampir semua tafsir yang ada mengalami bias gender. Hal ini antara lain disebabkan karena pengaruh budaya Timur-Tengah yang Androcentris, bukan hanya kitab-kitab Tafsir tetapi juga kamus. Sebagai salah satu contoh, kata *al-Rijal* bentuk jamak dari *al-rajul,* yang akar katanya huruf *ra', jim,* dan *lam*. Kata ini membentuk derivasi beberapa kata seperti *rajala* (mengikat), *rajila* (berjalan kaki), *al-rijl* (telapak kaki), al-rijlah (tumbuh-tumbuhan), dan *al-rajul* (berarti laki-laki). Misalnya dalam Firman Allah: *wastasyhidu syahidaini min rijalikum*. Artinya: *"Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi laki-laki diantar kamu*. (Qs. al-Baqarah: 282). Menurut tafsir Jalalayn, seperti yang dijelaskan Nasaruddin Umar bahwa laki-laki di ayat tersebut bukan dimaknai jenis kelamin secara biologis, tetapi hal itu dimaknai gender, yaitu sebagai laki-laki muslim yang berakal, *baligh,* dan merdeka.[20]

Kedua, Tatanan Simbolik. Secara historis, menurut Irigaray perempuan selama ini oleh ideologi maskulin disimbolkan hanya sebagai fungsi 'ibu' yang berelasi dengan alam dan unthinking matter (benda-benda yang non manusia). Perempuan adalah non subjek atas dirinya, ia hanya sebatas *supporting matter.* Sementara, laki-laki adalah pemilik budaya dan subjektivitas *(self-conscious, self-same entities)*. Irigaray meneriakan, "*sexual difference* itu tidak ada", perempuan dan laki-laki sama-sama mendapatkan subjektivitasnya. Satu-satunya bentuk subjektivitas dalam budaya Barat yang bisa dimiliki perempuan

[19] Nasaruddin Umar, "Perspektif Gender dalam Islam", *Jurnal Paramadina,* Vol. I. No.1, Juli–Desember

[20] Nasaruddin Umar, "*Tuhan dengan Kualitas Feminin,* hlm.xxiii- xxx

yaitu dengan menganggap “laki-laki itu tak ada”. Irigaray melalui pandangan filsafat psikonalisis, menemukan bahwa teori tersebut berdiri hanya untuk menyingkirkan eksistensi sosial dalam diri perempuan, karena dipandang lemah, tak berjiwa, dan materi yang tidak beresensi.[21]

Sejalan dengan pemikiran tersebut, Nasaruddin Umar lebih menegaskan lagi pemikiran Irigaray melalui keberadaan ayat yang mengisyaratkan segala sesuatu selain Tuhan diciptakan berpasang-pasangan *(zajawn)*. Dalam perkawinan makrokosmos, bukan hanya manusia *(thinking matter)*, binatang, dan tumbuh-tumbuhan mempunyai pasangan, laki-laki dan perempuan atau jantan dan betina, tetapi juga makhluk-makhluk lain *(unthingking matter)* seperti makhluk kosmologis. Di balik konsep berpasang-pasangan *(azwaj)* ini ada dua kualitas yang bekerja secara aktif dan mekanik, yaitu kualitas kejantanan dan ketegaran *(masculinnity/struggeling)* dan kualitas kelembutan dan kepengasihan *(femininity/ nurturing)*. Al-Quran sering kali menyebutkan fenomena kosmologi yang berpasang-pasangan, seperti langit dan bumi, siang dan malam dan musim dingin dan musim panas, dunia dan akhirat, syurga dan neraka, alam gaib, dan alam nyata. Yang lebih istimewa pasangan-pasangan makrokosmos ini mempunyai jumlah yang sama di dalam Al-Quran, meskipun masa turunnya Al-Quran berlangsung sekitar 23 tahun.[22]

Selanjutnya, sebagai upaya transformatifnya Irigaray mengajak perempuan untuk mampu keluar dari penyingkiran melalui pembentukan ulang identitasnya. Ia hanya menginginkan perempuan bisa mendefinisikan ulang diri mereka. Baginya,

[21] Luce Irigaray, *Aku, Kamu, Kita: Belajar Berbeda*, hlm. 13.

[22] Nasaruddin Umar, “*Tuhan dengan Kualitas Feminin*, hlm. 4-7

Sigmund Freud menetapkan posisi subjektivitas dan seksualitas perempuan yang diambil dari model laki-laki. Subjektivitas perempuan dianggap kabur melalui lensa *one-sex model* (model monoseksual). Sehingga, baik Lacan maupun Freud dianggap masih didominasi asumsi simbol phallus sebagai pusat eksistensi. Karena itu, Irigaray mendebat dengan tajam asumsi Freud melalui imbauannya agar perempuan bisa meraih eksistensi sosial bila bisa melepaskan diri dari simbolisasi 'peran sang ibu" *(the role of mother)* yang dilekatkan dengan alam dan unthinking matter melalui konstruksi atau persepsi masyarakatnya. Dengan kata lain, peran "sang ibu" dan "subjek non manusia" hanya "ada" sebagai pelayan hasrat alamiah laki-laki, bukan pelengkap. Bahkan, meski perempuan dibutuhkan, tetapi mereka dicitrai sebagai makhluk yang menjijikan.

Pencitraan lain yang sulit diubah di dalam tradisi masyarakat menurut Nasaruddin Umar nyatanya memang adalah perempuan diasumsikan sebagai penggoda. Ini sulit diubah karena pernah termaktub secara eksplisi dalam Kitab Kejadian 3:12: *"Manusia itu menjawab: "Perempuan yang Kau tempatkan di sisiku, dialah yang memberi dari buah pohon itu kepadaku, maka kumakan"*. Sebagai sanksi terhadap kesalahan perempuan itu, maka kepadanya dijatuhkan semacam sanksi sebagaimana disebutkan dalam Kitab Kejadian 3:16: *"Firman-Nya kepada perempuan itu: "Susah payahmu waktu mengandung akan kubuat sangat banyak; dengan kesakitan engkau akan melahirkan anakmu; namun engkau akan berahi kepada suamimu dan ia akan berkuasa atasmu"*. Mitos perempuan sebagai penggoda hingga kini masih melekat dan masih menjadi stigma negatif dalam berbagai stratifikasi

masyarakat, terutama di dalam dunia politik. Viktimisasi terhadap perempuan menjadi hal yang biasa karena isu ini. Perempuan distigmasisasi sebagai makhluk penggoda *(temptator)*. Padahal, perempuan sesungguhnya adalah manusia biasa seperti halnya laki-laki. Bahkan, dunia laki-laki mungkin lebih sering menjadi faktor dalam persoalan kemanusiaan dan kemasyarakatan dalam lintasan sejarah.[23]

Kondisi ini dipertegas dengan pernyataan McKay, pada dekade 1560 dan 1648 merupakan penurunan status perempuan di masyarakat Eropa. Reformasi yang dilakukan para pembaharu gereja tidak banyak membantu nasib perempuan. Studi-studi spiritual kemudian dilakukan untuk memperbaharui konsep Saint Paul's tentang perempuan, yaitu perempuan dianggap sebagai sumber dosa dan merupakan makhluk kelas dua di dunia ini. Walaupun beberapa pendapat pribadi dan hukum publik yang berhubungan degan status perempuan di Barat cukup bervariasi, namun terdapat bukti-bukti kuat yang mengindikasikan bahwa perempuan telah dianggap sebagai makluk inferior. Sebagian besar perempuan diperlakukan sebagai anak kecil-dewasa yang bisa digoda atau dianggap sangat tidak rasional. Bahkan pada tahun 1595, seorang profesor dari Wittenberg University melakukan perdebatan serius mengenai apakah perempuan itu manusia atau bukan. Pelacuran merebak dan dilegalkan oleh negara. Perempuan menikah di abad pertengahan juga tidak memiliki hak untuk bercerai dari suaminya dengan alasan apapun.[24]

Untuk realitas yang tak pernah usai ini, Nasaruddin Umar berargumen bahwa Al-Quran telah memberikan pandangan

[23] Luce Irigaray, *Aku, Kamu, Kita: Belajar Berbeda,* hlm. 17

[24] McKay, John P, Bennet D. Hill and John Buckler, *A History of Western Society*, Second Edition, Houghton Mifflin Company, Boston, 1983, hlm. 437 - 541

optimitis terhadap kedudukan dan keberadaan perempuan. Semua ayat yang membicarakan tentang Adam dan pasangannya Hawa, sampai keluar dari surga ke bumi, selalu menekan kedua belah pihak dengan kata ganti untuk dua orang (dlamir mutsanna), seperti kata huma, misalnya keduanya mendapat kualitas godaan yang sama dari setan (QS.Al-A'raf (7): 20), sama-sama memakan buah khuldi dan keduanya menerima akibat terbuang kebumi (QS. Al-A'raf (7): 22), sama-sama memohon ampun dan sama-sama diampuni Allah (Qs. Al-A'raf (7):23). Setelah di bumi, antara satu dengan yang lainnya saling melengkapi,mereka adalah pakaian bagimu dan kamu juga adalah pakaian bagi mereka (Qs. Al-Baqarah (2): 187).[25]

Khusus, pemikiran tentang "diam" nya perempuan diawali Irigaray saat merenungkan ulang teori dasar Freud mengenai perempuan yang tergambar dalam konsep katrasi (pengebirian), di mana ada tidaknya penis merupakan bagian terpenting dari perkembangan seksual lelaki dan perempuan. Dan, perempuan yang tak memiliki penis (falus) dianggap sebagai manusia yang tidak lengkap, karena itu hidupnya merasa dikebiri dan menjadi inferior tanpa otoritas.

Sedangkan pada pemikiran Lacan, Irigaray pun mencoba mengritik, melawan, dan menawarkan penjelasan psikoanalisis tentang adanya bias teoretis dalam kajian psikoanalisisnya: Yang Real (posisi ibu dan kematian), Yang Simbolik (lingkup hukum yang didasarkan pada demi Nama-Bapa), dan Yang Imajiner (akibat dari Yang Simbolik dalam kesadaran dan imajinasi)[26]. Irigaray secara khusus menerapkan diskursus diri imajiner Lacanian dalam melihat bias terhadap perempuan menurut

[25] Nasaruddin Umar, *"Perspektif Gender dalam Islam"*, 1998.

[26] Irigaray, Luce, *Aku, Kamu, Kita: Belajar Berbeda,* 2005, hlm. 22

kaca mata kultur Barat yang didominasi oleh *male body.* Dalam hal ini, Lacan menginterpretasi karya Freud melalui latar belakang linguistik struktural, filsafat dan psikoanalisis. Pemikiran Lacan ini sangat memengaruhi Irigaray dalam tiga konsep momen pembentukan identitas pada anak-anak: yaitu: tahap Yang Real (Fase Cermin), Simbolik, dan Imajiner. Melalui karya fenomenalnya, *"The Mirror Stage as Formative of the I"* Lacan mengkritik, mempertajam, dan memperluas pandangan Freud tentang ego dan anatomi imajiner (id). Lacan menegaskan bahwa tahap pertama dalam identifikasi diri ialah pembentukan diri imajiner melalui fase cermin yang terjadi saat anak berumur 6 bulan melalui peniruan pada orang-orang di luar dirinya. Saat aspek fantasi dan imajinasi yang terlibat dalam pembentukan identifikasi diri dari lingkungan tersebut tidak sesuai dengan pengalaman si bayi, maka ia akan menyesuaikan diri seperti cermin. Di sinilah perkembangan identifikasi diri akan terjadi secara berlanjutan dalam organisasi bahasa (imajiner), lalu pada *symbolic order*. Untuk fase cermin ini, Irigaray pun mengkritik Lacan dalam melihat *symbolic order* yang cenderung hanya dimiliki oleh kaum yang ber-*phallus*.

Ketiga, Bahasa Sastra. Perangkat Bahasa Sastra dapat dijadikan media untuk mengubah "keterbungkaman" perempuan. Irigaray melihat bahwa perempuan tidak bisa mendefinisikan subjektivitasnya dalam bahasa yang biasa sebab sudah terdominasi oleh subjektivitas laki-laki. Definisi baru tentang perempuan tidak dapat meniru definisi yang lama. Bahasa baginya, menyingkirkan perempuan dari posisi subjek yang aktif. Irigaray menawarkan berbagai konsep baru dengan penggunaan bahasa sastra seperti dalam novel. Irigaray meyakini bahasa harus berubah bila perempuan

ingin mendapatkan subjektivitasnya dalam level budaya. *Misal, Irigaray dalam menentang dominasi laki-laki dalam agama melalui penggunaan bahasa novel. Baginya, agama memperkuat dominasi laki-laki dan pembagian antara laki-laki sebagai subjek dan perempuan sebagai tubuh. Bagi Irigaray, agama harusnya berfokus pada transendesi Tuhan. Irigaray mengungkapkan trasendental dan keilahian ini melalui bahasa sastra.* Irigaray melakukan riset hubungan pola bahasa dengan penyingkiran kaum perempuan. *Dalam bahasa Prancis misalnya, Tuhan secara tipikal ditandai dengan gender maskulin, sedang objek-objek yang kurang penting ialah feminin. Matahari dilekatkan dengan gender maskulin, sedangkan bulan bergender feminin;* langit adalah laki-laki, sedangkan bumi adalah saudara perempuannya. Irigaray juga mencermati penggunaan bahasa yang berbeda antara laki-laki dan perempuan. Misalnya, Kalimat *"I love you"* yang diucapkan oleh laki-laki dinilai cenderung mengobjekkan. *"you"* pada *"I love you"* menunjuk pada objek. Bagi Irigaray, 'Mengapa tidak dikatakan *"I love to you?"*. *"to you"* lebih menunjukkan seseorang sebagai subjek bukan objek.[27]

Dalam perspektif bahasa, Nasaruddin Umar menyebutkan dalam Al-Quran tidak ditemukan kata yang persis sepadan dengan istilah gender. Akan tetapi, jika yang dimaksud gender di sini adalah istilah yang dipergunakan untuk menunjukkan perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan, maka terdapat beberapa istilah dan ayat-ayat di dalam Al-Quran yang dapat dihubungkan dengan istilah tersebut.[28]

---

[27] Internet Encyclopedia of Philosophy (http://www.iep.utm.edu/irigaray/)

[28] Luthfi Maulana , "Pembacaan Tafsir Feminis", *Jurnal MUWAZAH,* Vol. 9, No.1, Juni 2017, hlm. 5

Jika diperhatikan, bahasa Arab adalah bahasa yang "dipinjam" Tuhan dalam menyampaikan ide-Nya sejak awal mengalami bias gender, baik dalam kosa kata *(mufradat)* maupun strukturnya. Misalnya kata *(al-rajul)* atau *(al-rijal)* kadang-kadang diartikan sebagai "orang", baik laki-laki maupun perempuan (Q.S.al-Taubah (9) 108), Nabi atau Rasul (Q.Sal-Anbiya'(21): 7), tokoh masyarakat (Q.S.Yasin(36): 20), dan gender laki-laki (Q.S.al-Baqarah(2): 228). Berbeda dengan kata *imra'ah* atau *al-nisa',* pengertiannya terbatas hanya sebagai gender perempuan (Q.S.al-Nisa (4): 32) dan istri-istri (Q.S.al-Baqarah(2): 222). Bias gender dalam teks tersebut tidak berarti Tuhan memihak dan mengidealkan laki- laki, atau Tuhan itu laki-laki karena selalu menggunakan kata ganti *mudzakkar,* kata *huwa* adalah kata ganti maskulin, tidak pernah menggunakan kata ganti feminin *(hiya),* tetapi demikianlah struktur bahasa Arab yang digunakan sebagai bahasa Al-Quran.[29]

Nasaruddin Umar melihat bahwa setiap kata dalam Al-Quran tidak hanya mempunyai makna literal, ia mencoba menggunakan pendekatan hermeneutika, dan semantik dalam mengulas ayat-ayat yang berbicara tentang status dan peran laki-laki dan perempuan. Didapati kata kunci untuk mengetahuinya ialah istilah yang sering digunakan untuk menyebut laki-laki dan perempuan, seperti kata *al-rijal* dan *an-nisa, al-zakr* dan *al-untsa, al-mar'ah/al-imru'* dan *al-mar'ah, al-zauj* (suami), *alzaujah* (istri), *al-ab* (Ayah), *al-umm* (Ibu), kata sifat yag disandarkan pada bentuk *muzakkar* dan *mu'anats,* kata ganti (*dhamir*).[30]

---

[29] Nasaruddin Umar, "Semua Kitab Suci Bias Gender". *http://paramadina.wordpress.com.*

[30] Nasaruddin Umar, "*Antropologi Jilbab dalam Perspektif Feminisme dan Penafsiran Islam*" (diktat), Yayasan Wakaf Paramadina, Jakarta, 1999, hlm. 173-201

Sebagai contoh oleh Nasaruddin Umar mengulas pada kata *al-rijal, an-nisa, al-zakr* dan *al-untsa*. Seperti istilah yang umum untuk laki-laki adalah *al-rajul* yang terulang sebanyak 57 kali, *al-zakr* yang terulang sebanyak 15 kali, dan untuk perempuan Al-Quran menggunakan beberapa istilah seperti *imra'ah* yang terulang sebanyak 26 kali dalam berbagi bentuk, yang masing-masing istilah tersebut mempunyai penekanan tersendiri.[31] Selain melihat adanya bias dalam memahami makna leksikal bahasa yang dipakai Al-Quran, Nasaruddin juga mensinyalisasi adanya bias pada hasil atau pemahaman teks Al-Quran sendiri. Ia menemukan bahwa bias gender terdapat juga pada pembakuan tanda huruf, tanda baca, *qira'at,* bias dalam struktur bahasa, bias dalam kamus bahasa Arab, bias dalam metode tafsir, pengaruh *isra'iliyyat,* bias dalam pembakuan kitab-kitab fiqih.[32] Padahal Islam merupakan agama yang dihadirkan oleh Tuhan di tengah-tengah manusia dalam rangka menegakkan kemaslahatan, kasih sayang, dan keadilan secara menyeluruh sebagaimana dengan jelas disampaikan dalam Al-Quran, *Wamaa arsalnaaka illa rahmatan lil alamiin.*[33]

Diskursus "Suara" Perempuan dan Tuhan yang Feminin

Analisis atas komunikasi yang terjadi antara jenis kelamin sebagai realitas di abad modern melalui kerangka berpikir Luce Irigaray sang Feminis Postrukturalis, merefleksikan suatu peristiwa pada tahap peradaban yang berjalan secara sinkronis pada satu sisi dan diakronis pada sisi lain.

[31] A.Wahid Zaini, *Memposisikan Kodrat: Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*. Bandung: Mizan, 1999, hlm. 94

[32] Nasaruddin Umar, *"Antropologi Jilbab dalam Perspektif Feminisme dan Penafsiran Islam"* 1999, hlm. 268-290

33 A.Wahid Zaini. *Memposisikan Kodrat: Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*., 1999, hlm. 204

Kehidupan komunikasi lelaki-perempuan di era modernisme sebagai denyut yang masih dan akan terus berlanjut seiring dengan perkembangannya. Sedangkan, pemikiran Luce Irigaray yang poskolonial atau postrukturalis (diakronis) lebih menggambarkan sebagai kritik dan perlawanan terhadap komunikasi atau suara-suara perempuan-lelaki di abad modernitas. Perlawanan dan kritik yang tentu saja tak bisa menegasikan histori perkembangan komunikasi modern yang bermula pada abad ke-16. Kritik yang dilancarkan Irgaray terhadap pilar-pilar kehidupan perempuan modern berupa kebangkitan nalar dan etika setelah melakukan perlawanan terhadap otoritas rasionalitas dan spiritualitas gereja, yang Comte sebut sebagai tahap teologis dan metafisik.[34] Ungkapan Irigaray tentang kehidupan Spiritual, "Kasih adalah sesuatu kekuatan Ilahi, suatu lingkungan pergaulan Ilahi yang mendorong para kekasih ke dalam pelukan satu sama lain dan membiarkan mereka bermesraan satu sama lain. Irigaray dengan gigih berupaya merombak pemahaman dan doktrin-doktrin agama yang selama ini dipahami sebagai kemandekan kesetaraan gender.[35]

Irigaray yang religius Katolik, memandang rasionalisme dan sekularisme menjadi persoalan penting sebagai anak kandung lahirnya perbedaan komunikasi dan "suara" perempuan, baik di ranah privat maupun publik, juga sebagai titik awal lahirnya kompleksitas dilematis dengan mengalienasi agama atau kehidupan transedental tidak lagi sebagai muara pembebasan dan toleransi pada perbedaan perempuan. Ia menyebut proyek pencerahan tidak bisa serta merta ditelan

[34] Frans Magnus Suseno, *Pijar- pijar Filsafat* , Yogyakarta: Kanisius, 2005, hlm. 11-14.
[35] John Lechte, *50 Filsuf Kontemporer: Dari Strukturalisme sampai Poststrukturalisme,* 2001, hlm. 157

bulat-bulat. Artinya, agresivitas kehidupan perempuan di abad modern itu sendiri menampakkan wajah diametral dengan lahirnya aneka rupa fungsionalisasi informasi dan komunikasi. Perempuan hidup dan ikut menikmati kemewahan abad komunikasi yang modern, dalam ruang lain perempuan harus menjalani bentuk-bentuk diskriminasi bahasa dan komunikasi yang dikonstruksi para maskulin, agar perempuan tetap dalam simbol liyan.

Meski, pemikiran Irigaray cenderung posmodernis yang subjektif dan reflektif terhadap suara perempuan, namun bila ditelusuri histori dan intelektualismenya menampakkan sikap ambisius dalam memberikan kritik terhadap proyek pencerahan dan para pemikir strukturalis seperti Lacan dan Freud, dalam berbagai konsep bahasa, simbol, dan imajinasi mereka. Hampir sama, kritik postrukturalisnya berfokus pada beberapa bangunan filsafat, sastra, sosiologi, seni, keagamaan, dan politik. Khusus, untuk dimensi keagamaan dalam fenomena perempuan yang menjadi subjek kritik Irigaray sepertinya berpijak pada kultur dan keyakinannya sebagai Kristen konservatif, meski pada mulanya cenderung terpusat dalam konteks bahasa dan identitas namun kemudian ia bangun sebagai pisau analisis untuk mengeksplorasi dimensi spiritualitas. Meminjam ungkapan David Ray Griffin bahwa masyarakat modern dengan corak industrialis berikut prinsip-prinsip yang ditegaskan dalam semangat pencerahan menimbulkan keterasingan, kegersangan spiritual dan sebagainya.[36] Namun, sayangnya pisau analisis tentang identitas dan spiritualitas yang diangkat Irigaray dalam spiritualitas atau transedensi dalam meneropong masalah

[36] David Ray Griffin, ed, *God and Religion in the Postmodern World,* Albany: State University of New York Press, 1989

problematika komunikasi atau hak suara perempuan, tak setajam pisau analisisnya dalam bahasa. Bahkan, cenderung menyerang kehidupan spiritualitas itu sendiri, entah ditujukan pada pelaku agama atau doktrin-doktrin agama sebagai pemicu lahirnya alienasi dan diskriminasi suara perempuan dalam masyarakat. Transedensi dipersepsikan hanya milik "kita" dan Tuhan, suatu hubungan yang sangat linier, padahal keterlibatan suatu konteks dan peristiwa adalah suatu yang tak bisa dielakkan dalam relasi manusia dengan Tuhannya.

Dalam perspektif Islam tentang suara perempuan, salah satunya yang diusung Nasaruddin Umar melalui karyanya "Tuhan dengan Kualitas Feminin", pemikiran feminis postrukturalis atau poskolonial seperti Irigaray sejatinya memang difungsikan sebagai perangkat perlawanan dan kritik terhadap diskriminasi dan keterbungkaman perempuan di abad modern yang dilatarbelakangi oleh pengalaman kolonialisme yang terjadi di sebagian besar dunia Islam. Seperti yang diungkapkan Abdul Khadir Khatiby, kolonialisme Barat terhadap dunia Islam tidak saja bersifat politik melalui eksploitasi sumber daya alam dan sebagainya namun lebih jauh menggambarkan bentuk subversi pemikiran yang berdampak pada lahirnya masyarakat-masyarakat "bisu" di negara terjajah. Munculnya pemikiran Luce Irigaray yang poskolonial, sejalan dengan penegasan Khatibi bahwa gejala lahirnya dekolonisasi pemikiran merupakan bagian dari gejala posmodernisme di dunia, khususnya dunia Islam, terutama melalui perkembangan sastra poskolonialisme berikut teori lain yang sehaluan.[37]

[37] Azyyumardi Azra, "*Pasca Modernisme, Islam dan Politik: Kecenderungan dan Relevansi*" dalam Jurnal UQ Vol. 1 No 2 tahun 1995, hlm.4–9.

Bahkan di era informasi dan komuniksi ini, langkah yang ditempuh oleh sebagian pemikir muslim seperti Nasaruddin Umar yang *gender centric* dalam upaya mentranformasi kesetaraan dan keadilan gender melalui pendekatan Qura'ni, di mana semangat dan energinya sesungguhnya merupakan gejala atau fenomena yang sejalan dengan postrukturalis. Selain itu, relevansi antara Islam, gender dengan postrukturalis juga tidak bisa dilepaskan dari ambiguitas, baik sebagai implikasi abad modern atau pencerahan itu sendiri, selanjutnya mengimbas pada pendefinisian gender dalam Islam. Menurut Nasaruddin Umar yang juga sangat *concern* dengan bahasa yang dituangkannya dalam berbagai karyanya tentang gender dan islam, melalui berbagai penjelasan Al-Quran pemikiran feminis postrukturalis Luce Irigaray tentang pemosisian citra perempuan yang "tak bersuara", meski penting direnumgi namun tidak berpijak pada citra yang jelas dan lebih tajam, jangan-jangan hanya merupakan bentuk kepanikan yang menyelubungi kehidupan bahasa/sastra, seks, teori, bahkan ideologi. Pemberontakannya terhadap narasi akbar suara perempuan melalui identifikasi bahasa justru mencerminkan kegalauan dan kesulitan. Akar masalah ini yang memunculkan pentingnya identifikasi bahasa pada suara perempuan yang meski bukan baru, namun memiliki sumber tetap dan lebih tajam, yaitu Al-Quran dan hadist.

Pemikiran Luce Irigaray lebih jauh menjelaskan bahwa realitas keterbungkaman perempuan sebagai produk patriarkis yang rasional dan struktural mengungkapkan berbagai gugatan betapa perempuan harus keluar dari proyek maskulin yang mengatasnamakan modernitas, pluralism, dan kearifan masa lalu; memunculkan sikap tak percaya dan skeptisnya pada

tatanan kehidupan feodalisme atau ortodoks tradisional; dan menolak segala rayuan globalisasi dan universalisme yang tak memberikan solusi pada pembebasan suara perempuan. Karena itu, bahasa sebagai media komunikasi perempuan yang mendasar dan sentral diasumsikan dapat sejalan dengan semangat zaman. Menurut beberapa penjelasan Nasaruddin Umar dalam karyanya "Tuhan dengan Kualitas Feminin" dapat dipetik penjelasan, ketertarikan Irigaray pada semangat dekonstruksi dan *revivalisme religius* yang dijadikan persoalan yang ia tawarkan, tapi tak sampai pada suatu jawaban yang lebih jauh. Meski, Irigaray mendorong ke arah peluang pemberdayaan dan perubahan pada komunikasi perempuan melalui penjajaran wacana dan bahasa, eklektisme dan percampuran berbagai citra seakan menjadi tak terbaca jelas. Ide-idenya tentang bahasa bagi pembebasan perempuan terlihat sulit untuk diurai dan dimplementasikan, khususnya bagi kaum perempuan yang alit yang tak melek bahasa dan non intelek, sehingga meskipun pendekatan bahasa yang ditawarkan begitu elok dan sarat makna, tapi seakan tak dapat dijangkau dengan pemaknaan yang sederhana.

Bila dicermati lebih tajam, sesungguhnya pemikiran dan karakteristik feminis posstrukturalis Irigaray yang tergambar melalui pendektan posmodernisme memang terlihat memiliki benang merah dengan pemikiran Nasaruddin Umar tentang dunia Islam, khusunya Al-Quran ; antara bahasa (kekuatan bahasa perempuan untuk tidak lebih lemah dari laki-laki), komunikasi (sebagai perempuan juga adalah komunikator/ pemimpin atau khalifah bumi yang bertugas amenyampaikan pesan-pesan kebenaran di muka bumi), dan keberadaan perempuan (penolakannya pada kredo perempuan adalah

tulang rusuk laki-laki dan perempuan sesuangguhnya memang berbeda dengan laki-laki secara terberi). Khusus, agama di mana Islam dan Kristen tentang perempuan – hak-hak, seksualitas, dan peran-perannya memiliki persamaan.[38] Namun demikian, relevansi tersebut tersebut tidak bisa digeneralisasikan bahwa semua perempuan di dunia, khusunya muslimah atau bagi penduduk mayoritas muslim yang memiliki kecenderungan yang sama. Di Indonesia, cengkraman modernitas pada suara dan pola komunikasi perempuan, baik di ruang privat maupun publik menampakkan perbedaan dengan negara-negara Islam lain yang dilatarbelakangi unsur nilai, ideologi, dan persepsi masyarakat muslim sendiri dalam memahami suara perempuan. Sepertinya, Irigaray ingin masuk pada pemahaman kemaslahatan umat di mana bentuk-bentuk kekuasaan dan ideologi dunia yang memenjarakan komunikasi perempuan harus mendapatkan respons bagi perubahan melalui sistem representasi secara bijak (filsafat dan bahasa) dan politis. Di sini perubahan suara perempuan menuju pembebasan, sebagaimana Nasaruddin Umar sampaikan tentang fenomena gender Indonesia pun, sejalan dengan perspektif penting seperti Irigaray bagi pengembangan pemikiran dan gerakan gender berbasis Islam yang lebih *washatiyah* dan *kafa'ah*.

Pemikiran Nasaruddin Umar sebagai "*male feminist*" tentang gender pun tentu berbeda dengan sebagian pemikir gender muslim lainnya di Indonesia seperti Siti Musda Mulia, Ratna Megawangi, dan sebagainya, maupun di dunia ketiga seperti Amina Wadud, Rifat Hassan, dan wilayah Timur Tengah seperti Fatima Mernisi, Mansour Fakih, Qasim Amir, dan juga sebagian dunia lainnya yang mengalami pergulatan pemikiran

[38] Nasaruddin Umar, *Tuhan dengan Kualitas Feminin*, 2014, hlm.60

sendiri dalam membangun paradigma, metodologi, dan ide tentang kesetaraan dan pembebasan suara perempuan. Dalam perspektif Islam atau Qur'ani, perlawanan atau resistensi pada peradaban maskulin dalam era modernitas dalam membungkan suara perempuan memang seakan sejalan secara total dan tidak ambigu. Meski, tetap penjelasan-penjelasan Qura'ni pun tak pernah lekang mendapat perlawanan dari mereka yang pro pembebasan suara perempuan (feminis Islam itu sendiri) dengan dasar kebenaran Barat yang universal dan rasional. Kebenaran Islam dianggap partikular, dan kebenaran Barat dianggap universal. Dengan demikian, pengusungan transedensi atau spiritualitas seperti dalam pemikiran Irigaray di atas merupakan fenomena yang menjelaskan bahwa agama merupakan pelarian dari belenggu maskulinitas yang modern bukan bentuk kesadaran atau kepasrahan total pada Sang Pemberi Kebebasan. Karena agama tersimpan di ruang privat atau personal, sebagai produk posstrukturalisme yang merayakan perbedaan dan kebebasan pribadi.

Meskipun feminis posstrukruralis pada satu wajah dapat menjelaskan vitalitas dan benang merahnya di sebagian pemikiran Nasaruddin Umar tentang bagaimana memaknai Allah yang feminin dan masih menjadi dilemma di sebagian yang lain, namun kedua pemikiran tersebut mendeskripsikan hadirnya ruang yang dinamis bagi implementasi kesetaraan dan pembebasan suara perempuan. Dalam beberapa konsep dan argumen poskolonial/posstrukturalis yang diangkat Irigaray di atas, unsur bahasa memiliki posisi sentral di dalamnya. Dalam konteks relasi pemikiran Nasaruddin Umar dan Irigaray yang sebagian sejalan dan sebagian diametral, bahkan beberapa yang dapat dipertentangkan, khususnya justifikasi

atas pembebasan suara perempuan melalui bahasa. Misalnya, apa yang disebut Irigaray di atas bahwa perempuan harus mengubah dan memprodukasi citra irasional dan tak berdaya melalui bahasa dan komunikasi mereka, sedangkan Nasaruddin Umar memberikan artikulasi bahwa Islam melalui ayat-ayat Al-Quran merepresentasikan sebagai agama pembebas dan damai, merefleksikan suatu citra yang bukan artifisial demi sebuah pengakuan.

Penutup

Untuk mengusung komunikasi perempuan sebagai kekuatan sentral dalam proyek para feminis poskolonial sejauh ini merupakan langkah ambisius namun penting meski dengan asumsi hanya untuk mendekonstruksi dan mentransmisi ide-ide seputar gejala dalam peristiwa-peristiwa suara perempuan yang termasuk dalam proyeksi posstrukturalisme. Pandangan Luce Irigaray di atas di mana bahasa mampu memproduksi citra sebagai aspek dominan dalam proyeksi poskolonial tersebut secara filsafat, sastra, komunikasi, kultural, dan politis relatif meski mendapat tantangan hebat dari pada feminis dan penikmat teori struktural, diaumsikan cukup berhasil dalam mengonstruksi perubahan dan penyadaran pro pembebasan suara perempuan, sebagaimana keberhasilan dalam mentransformasi ide dan aksi kesetaraan gender dalam komunikasi pada masa-masa sebelumnya. Meski juga, tak jelas identitas apa yang Irigaray inginkan dalam upayanya untuk membebaskan keterbungkaman perempuan.[39] Setidaknya, pemikiran Irigaray banyak memperkaya, menginspirasi, dan menjadi *role model* studi-studi filsafat, komunikasi, sastra,

[39] Luce Irigaray, *Aku, Kamu, Kita: Belajar Berbeda,* hlm. 12

seni, budaya, gender, dan agama, bahkan mendorong aksi transformasi. Kendati demikian, peran dan posisi komunikasi melalui bahasa yang Irigaray usung sebagai alat narasi partikular yang menjadi karakteristik pemikiran feminis poskolonial pada umumnya tentu memunculkan perbedaan yang fundamental sebagaimana terjadi dalam proyek kesetaraan gender yang beraliran modernitas.

Tampaknya, bagi Nasaruddin Umar dengan memosisikan suara perempuan sebagai sentral bagi proyeksi feminis atau gender, baik di Indonesia maupun di dunia ketiga, khususnya dunia Islam yang punya pengalaman tersendiri dengan Barat, maka kritik Islam yang muncul sejauh ini lebih menekankan perhatian maupun pendekatan yang berangkat dari faktor "kesetaraan suara dan posisi' tersebut. Misalnya, dalam dimensi komunikasi gender; dialek bahasa, pembingkaian sosial, retorika, hermeneutika, dan semiotika dan beragam perspektif atau pendekatan yang dijadikan alat untuk mengkritik ideologis atas proyek kesetaraan gender, baik modernitas maupun posmodernitas, seringkali Islam berbicara yang cenderung lebih mengupayakan kesamaan dan keadilan manusia di muka bumi.

Pendekatan gender yang berlandaskan Qur'ani dan hadist yang disampaikan Nasaruddin Umar dalam buku: Tuhan dengan Kualitas Feminin" pada penjelasan Luce Irigaray merupakan pemecahan masalah, sekaligus kritik yang berangkat dari pijakan beberapa perspektif gender, sosiologis, bahasa, studi budaya, tafsir, dan ilmu agama lainnya yang dewasa ini menjadi landasan utama dalam tradisi pemikiran interdisipliner. Dari kritik yang berperspektif gender Islam ini dapat disimpulkan bahwa posisi feminis poskolonial Luce Irigaray tentang pembebasan suara perempuan melalui

identifikasi bahasa dan citra simbol, sebagaimana ditegaskan di atas tidak jauh menggambarkan berbagai pemikiran yang sesungguhnya sejalan dan senapas dengan Al-Quran, namun kurang jelas alias gamang dalam menentukan kehendak batinnya dalam mengupayakan pembebasan suara perempuan tersebut. Pemikiran poskolonial tentang suara perempuan meski mendasarkan pada basis epistemologis dan ontologis yang bermula dari kritik atas perlawanan juga pencerahan, tapi belum bisa memberikan jalan keluar yang cerah bagi pembebasan suara perempuan dan kesetaraan gender. Tidak seperti yang Al-Quran miliki tentunya.

Terlepas pertanyaan yang kemudian muncul atas hasil karya-karya Nasaruddin Umar tentang kejelasan bangunan ilmiah : apakah suatu model, teori, paradigma, bahkan strategi. Bahkan, apakah sebuah bangunan tafsir pada kesetaraan atau transformasi gender? Tentu saja perlu diapresiasi setingi-tingginya pada sumbangan penting Nasaruddin Umar dalam buku ini, bagaimana kesetaraan gender ini berhasil membangun perspektif yang kuat tentang keadilan dan kemaslahatan sebagaimana yang difirmankan Allah Swt. Hidup harmoni berpayung Al-Quran dengan berbeda jenis kelamin, akan menjadikan pemahaman sekaligus gerakan dan pemikiran tentang kesetaan gender seseorang lebih manusiawi. *Wallahu'alam bisowab*

DAFTAR PUSTAKA

Ardener, Edwin Ardener dan Ardener, Shirley, *Perceiving Women,* USA : Malaby Press, 1975

Azra, Azyyumardi ,"Pasca Modernisme, Islam dan Politik: Kecenderungan dan Relevansi" dalam *Jurnal UQ* Vol. 1 No 2 tahun 1995

Chanter, Tina. *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers*. New York: Routledge, 1995

Deutscher, Penelope. *The Politics of Impossible Difference: The Later Work of Luce Irigaray.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2002

Encyclopedia of Philosophy (http://www.iep.utm.edu/irigaray/)

Griffin, EM, *The First at Look Communication,* USA : Sage Publication, 1997

Griffin, David Ray, ed, *God and Religion in the Postmodern World,* Albany: State University of New York Press, 1989

Haddad, Yvonne, "Muhammad 'Abduh: Perintis Pembaruan Islam", dalam Ali Rahnema (ed.), *Para Perintis Zaman baru Islam,* Bandung: Mizan, 1998, Cet. III.

Irigaray, Luce, *Aku, Kamu, Kita: Belajar Berbeda,* (terjemahan dari *Je, tu, nous. Pour une culture de la difference,* Jakarta: Penerbit KPG, 2005.

Irigaray, Luce, *To Be Two,* London and New Brunswick : The Athlone Press, NJ, 2000

Lechte, John, *50 Filsuf Kontemporer: Dari Strukturalisme sampai Poststrukturalisme,* (terj.), Jakarta: Penerbit, Kanisius, 2001

Maulana, Lufthfi, "Pembacaan Tafsir Feminis", *Jurnal MUWAZAH,* Vol. 9, No.1, Juni 2017

McKay, John P, Bennet D. Hill and John Buckler, A History of Western Society, Second Edition, Houghton Mifflin Company, Boston, 1983

Pambayun, Ellys Lestari Pambayun, “Pendekatan Feminist Communication pada Cybercommunity “Cerdas Nonton Televisi”. *COMMUNICARE Journal of Communication Studies,* Vol. 3 No. 2,Juli - Desember 2016

Rakow, Lana F dan Wackwitz, Laura.A, *Feminist Communication Theory: Selection in Context*. USA. SAGE Publication, 2004

Sarup, Madan, *Posstrukturalisme dan Posmodernisme: Sebuah Pengantar Kritis,* (terj.), Jakarta : Penerbit Jendela, 2003.

Suseno, *Frans Magnus, Pijar-pijar Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 200

Umar, Nasaruddin *“Tuhan dengan Kualitas Feminin”*, Jakarta: Kompas Gramedia, 2014

------------------, “Perspektif Gender dalam Islam”, *Jurnal Paramadina,* Vol. I. No.1, Juli– Desember 1998

------------------, Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur’an,* Jakarta: Paramadina, 2001

------------------, ”Semua Kitab Suci Bias Gender”. *http://paramadina.wordpress.com.*

------------------,*“Antropologi Jilbab dalam Perspektif Feminisme dan Penafsiran Islam”* (diktat), Yayasan Wakaf Paramadina, Jakarta, 1999, hlm. 173-201

Zaini, A.Wahid, *Memposisikan Kodrat: Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam*. Bandung: Mizan, 1999

KONSEP KEBAHAGIAAN SPIRITUAL DALAM ISLAM

(Review Pemikiran Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar dalam Buku *Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan*)

Kerwanto

Dosen Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta

email: kerwanto@gmail.com

A. Pendahuluan

Modernisasi telah membawa dampak yang sangat signifikan di dalam kehidupan manusia, namun akibat modernisasi tersebut juga telah membuka mata hati kita untuk mempertanyakan kembali tentang nilai kebahagiaan. Berbagai kajian ilmiah pun telah dioptimalkan untuk mencapai tujuan tersebut, akan tetapi kita tidak bisa juga mempungkiri bahwa adanya beragam benturan kepentingan seperti ideologi politik dan kompetisi pasar global yang justru menyebabkan kesenjangan sosial.

Sigmund Freud dalam teori psikoanalisisnya, sebagaimana yang diulas oleh Erich Fromm, mencatat bahwa semakin modern sebuah kehidupaan maka akan semakin besar kemungkinan seseorang akan mengalami stress atau ketidakbahagiaan.[1]

Terkait dengan stress tersebut, para pakar Badan Kesehatan Dunia (WHO) menyatakan, sekitar 300 juta orang, atau sekitar

[1] Erich Fromm,*"Kata Pengantar"*, dalam buku: Sigmund Freud, *Pengantar Umum Psikoanalisis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hal. v-x.

6 % dari total masyarakat dunia sedang mengidap penyakit jiwa dengan berbagai stadium[2]. Di Indonesia juga telah dilakukan riset serupa, dan terbukti bahwa populasi orang dewasa di Indonesia yang mencapai 150 juta jiwa, sekitar 11,6 % atau 17,4 juta jiwa mengalami gangguan mental emosional atau gangguan kesehatan jiwa berupa gangguan kecemasan dan depresi[3]. Sedangkan, berdasarkan data dari Riset Kesehatan Dasar (Riskesdas) 2013, ternyata penderita gangguan mental emosional justru banyak ditemukan di kota kecil dan daerah terluar, seperti Kabupaten Tojo Una-Una, Sulawesi Tengah, sebesar 37,1 % dan kabupaten Talaud, Sulawesi Utara, sebesar 22,3 %. Warga kota dengan prevalensi cukup tinggi ada di Kota Bogor, Jawa Barat, sebesar 28,1 %[4].

Dengan demikian, stress, depresi dan tekanan jiwa dapat dikatakan sebagai teman akrab manusia di era modern ini. Oleh karenanya, masyarakat modern kini mulai mencari alternatif pencapaian kebahagiaan dengan berbagai pertimbangan lokal dan individual. Mereka pun mulai mempertimbangkan peningkatan kehidupan religiusitas sebagai solusi alternatif. Terkait dengan hal ini, Berger pernah menyatakan bahwa akan terjadi kebangkitan kembali agama-agama di era postmodern yang ditandai dengan peningkatan nilai-nilai religiusitas masyarakat.[5]

[2] Ishaq Husaini Kuhsari, *Al Quran & Tekanan Jiwa: Diagnosis Problem Kejiwaan Manusia Modern dan Solusi Qur'ani dalam Mengatasi dan Menyembuhkannya,* (Jakarta: Sadra Press, 2012), hal. 3

[3] Lihat: *http://www.kompasiana.com*. Diunduh pada tanggal: 18 Januari 2016.

[4] Lihat:*http://print.kompas.com/baca/2015/05/21/Masyarakat-TerbelengguStres*. Diunduh pada tanggal: 18 Januari 2016

[5] Peter L. Berger, *The Desecularization of the World of A Global Overview,* dalam Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Washington: Ethics and Publics Policy Centre, 1999), hal. 1-18.

Berangkat dari persoalan tersebut, memperkenalkan konsep pemikiran tentang kebahagiaan spiritual islam guna menjawab problem psikologi masyarakat modern dengan cara yang tepat merupakan hal yang sangat *urgent* pada masa kini. Kebahagian spiritual dalam sinaran Islam tidak diragukan lagi dipastikan memiliki prinsip-prinsip psikologis yang khas.

Dalam artikel ini, penulis akan berupaya menela'ah pemikiran Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar – selanjutnya, penulis menyebutnya dengan singkat "Prof Nasar" – yang terdapat dalam bukunya "Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan: Belajar 9 Seni Hidup Bahagia di Dunia dan Akhirat", yang diterbitkan oleh Al-Ghazali Center. Selanjutnya, penulis akan tawarkan konsep kebahagian spiritual yang tergali dari pemikiran Prof Nasar tersebut sebagai salah satu landasan dan tinjauan teoritis Psikologi Islam.[6]

Buku/karya Prof Nasar dipilih sebagai objek kajian karena ia merupakan tokoh intelektual muslim yang banyak memberikan perhatian pada aspek-aspek esoterisme Islam (tasawuf). Selain itu, ia juga memiliki pengaruh yang cukup luas dalam perpolitikan kontemporer Indonesia (nusantara). Ia pernah menjabat sebagai wakil menteri Kementerian Agama. Saat ini ia menjabat sebagai Imam Besar Masjid Agung Istiqlal Indonesia, sekaligus sebagai Rektor Institut PTIQ Jakarta. Alasan lainnya adalah tulisan ini ditujukan untuk merekam

[6] Untuk menegaskan kedudukan psikologi islam, menurut Mehrdad Kalantari, hal pertama yang harus dilakukan adalah menemukan landasan teoritis dan prinsip-prinsipnya. Tanpa serangkaian prinsip yang jelas dan komprehensif, perkembangan psikologi Islam sebagai ilmu empiris dan terapan tidak akan menjadi kenyataan. Pola dan landasan teoritis yang penulis maksudkan dalam artikel ini adalah sebuah pola yang tergali dan bersumber dari tradisi khazanah utama Islam (Al-Quran dan Hadis). Lihat: Mehrdad Kalantari, *Pemikiran Filosofis Mulla Sadra Sebagai Landasan Teoritis Psikologi Islam,* dalam Mulla Shadra: *Jurnal Filsafat islam daan Mistisisme*, Rausyan Fikr, No. 2, vol. 1, 2010, hal. 60

jejak intelektual seorang profesor (guru besar), yang telah banyak menginspirasi perkembangan Institut PTIQ Jakarta.

B. Persoalan Kebahagiaan dalam Psikologi Modern

Dalam ilmu psikologi Barat berkembang suatu pendekatan yang dikenal dengan psikologi positif. Pendekatan ini merupakan reaksi terhadap pendekatan-pendekatan psikologi sebelumnya yang dianggap sebagai psikologi negatif. Kebahagiaan semacam ini disebut juga dengan kecerdasan spiritual. Menurut Zohar & Marshal (2003), kecerdasan spiritual diartikan sebagai kemampuan untuk menghadapi dan memecahkan persoalan makna dan nilai, sehingga kecerdasan ini berfungsi untuk menempatkan perilaku dalam konteks makna yang lebih luas dan kaya. Kecerdasan spiritual adalah kecerdasan yang membedakan kebermaknaan tindakan atau jalan hidup seseorang dari yang lain.[7]

Sedangkan menurut Tischer & Mckeage (2002), kecerdasan spiritual dicirikan dengan adanya lima kemampuan inti yaitu; (1). Kemampuan transendental yang ditandai dengan tercukupinya kebutuhan batin, kedamaian hati, dan ketentraman jiwa dengan merasa bahwa Tuhan selalu menyertai dan membimbing hidup individu. (2). Kemampuan untuk memasuki kondisi spiritual yang dicirikan pada komitmen individu untuk menjalin hubungan yang dalam dengan Tuhan, kekuatan iman, serta keprasahan individu. (3), Kemampuan menanamkan nilai-nilai religious yang ditampakan dalam aktivitas-aktivitas individu yang selalu merasa dalam koridor agama. (4). Kemampuan untuk memanfaatkan nilai-nilai spiritual dalam kehidupan.

[7] Rahmat Aziz, *Pengalaman Spiritual dengan Kebahagiaan Pada Guru Agama Sekolah Dasar,* (Proyeksi, Vol. 6 (2), 2011), hal. 1-11

(5). Kapasitas untuk berperilaku soleh yang ditunjukan dengan sikap yang mudah memberi maaf, mensyukuri nikmat, kesederhanaan, serta mengasihi sesama.[8]

Masih ada model lainnya yang hampir sama dengan kecerdasan spiritual tersebut, yakni; disebut dengan istilah pengalaman spiritual. Ini merupakan perkembangan baru dari psikologi, disebut dengan Psikologi Transpersonal. Para Psikolog Transpersonal meminati topik-topik metafisika, seperti; jiwa, roh mistisisme, kasih, meditasi, paranormal dan kehidupan setelah kematian.[9]

Para psikolog tersebut mengenalkan beragam ritual dan praktik tertentu untuk mendapatkan ketenangan dan kebahagiaan transenden. Praktik-praktik tersebut sebagai mediasi untuk berkomunikasi dengan sesuatu roh (spirit); sesuatu yang transenden.[10] Praktik-praktik tersebut harus dilakukan secara teratur untuk mengukur pengalaman spiritual berupa persepsi tentang adanya sesuatu yang bersifat transenden dan keterlibatan dalam peristiwa tersebut.

Terkait dengan semakin berkembangnya gerakan spiritualitas tersebut, Hossein Nasr dalam bukunya *'Islam dan Nestapa Manusia Modern'* telah melakukan kritik. Ia menyayangkan gerakan spiritualitas yang ada di Barat. Menurutnya, orang Barat telah terperdaya ajaran-ajaran sufi yang palsu.[11] Kesalahan para psikolog tersebut dikarenakan

---

[8] Rahmat Aziz, *Pengalaman Spiritual dengan Kebahagiaan Pada Guru Agama Sekolah Dasar,* hal. 1-11

[9] Lynn Wilcox, *Ilmu Jiwa Berjumpa Tasawuf: Sebuah Upaya Spiritualitas Psikologi,* (Jakarta: Serambi, 2003), hal. 18

[10] Davis, John V. *An Overview of Transpersonal Psychology,* (The Humanistic Psychologist, 31 (2-3), 2003, Spring), hal. 6-21.

[11] Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern,* (Bandung: Pustaka, 1983), hal. 77

mereka mempersamakan sesuatu yang non-material dengan spiritualitas. Kejadian seperti ini bisa terjadi karena ilusi optis dari pembatas realitas menjadi dua domain oleh logika dualism Cartesian. Konsekuensi dari dualisme cartesian, ketika seseorang melakukan penentangan terhadap materialisme, maka mereka mendekati domain non-material. Tapi sayangnya, mereka, tandas Nasr, tidak mengetahui perbedaan antara spirit dengan jiwa, yang di dalam diskursus sufisme disebut sebagai *ruh* dan *nafs*. Kesalahan seperti ini dikarenakan mereka tidak memahami sifat realitas dan kompleksitas jiwa manusia.[12]

Dari beberapa penjelasan tersebut, diketahui bahwa kebahagian spiritual yang ditawarkan oleh psikologi positif maupun psikologi transpersonal terlihat reduktif karena membatasi realitas spiritual pada ranah psikis; mengalfakan aspek ontologis yang bersifat stabil dan tidak pernah berubah. Nasr menyebutnya, fenomena psikis dipandang sebagai fenomena religius dan spiritual.[13]

Kebahagiaan spiritual yang ditawarkan oleh psikologi tersebut sangat rapuh, karena tidak bersandar pada pengetahuan realitas absolut. Ketika ia dihadapkan pada permasalahan yang lebih besar, maka besar kemungkinan seseorang tersebut bisa menjadi goncang kembali. Hal ini bisa terjadi karena kerangka teori kebahagian psikologis tersebut bersandar pada sesuatu fenomena psikis yang bersifat sementara, bukan permanen. Untuk menjawab hal ini, Nasr menawarkan solusi bagi problem tersebut agar kembali kepada tradisi Islam, yakni meninggalkan pinggir lingkaran eksistensi untuk kembali kepada pusat eksistensi.[14]

[12] Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, hal. 87
[13] Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, hal. 87
[14] Hossein Nasr, I*slam dan Nestapa Manusia Modern*, hal. 80

Hal ini tentu akan berbeda dengan pengalaman spiritual yang ditawarkan oleh Islam. Spiritualitas dalam Islam mengandung dua aspek, yakni aspek *zhahir* dan batin. Dua aspek yang saling terkait dan tidak boleh diabaikan. Aspek *zhahir* dari spiritualitas tersebut bisa berupa sejumlah tuntunan syariat islam yang seharusnya dilakukan seorang muslim seperti: sholat, puasa, infaq dan menjaga diri dari segala hal yang diharamkan oleh Allah swt. Sedangkan aspek batin-nya adalah keimanan dan pengetahuan *(ma'rifah)* kepada realitas ghaib.[15]

C. Definisi Kebahagiaan dalam Perspektif Prof Nasar

Sebagaimana diungkapkan oleh Prof Nasar dalam pembuka *(muqaddimah)* bukunya, tidaklah mudah menjelaskan/ mendefinisikan apa yang dimaksud dengan 'kebahagiaan'. Bahkan, sekiranya dipaksakan- menurutnya-, keberagaman definisi tentang kebahagiaan akan sebanding dengan banyaknya keberagaman jumlah manusia. Hal ini disebabkan setiap orang/pakar akan mendefinisikannya sejauh horizon pengalamannya tentang kebahagiaan, sesuai dengan sudut pandang masing-masing. Tandasnya, ahli ekonomi akan mendefinisikanya sesuai dengan tujuan ilmu ekonomi. Ahli seni akan mengaitkannya dengan ilmu seni. Pakar ilmu jiwa akan mendefinisikan sesuai dengan perspektif ilmu jiwa, dan seterusnya.[16]

---

[15] Muhammad Asad dalam catatan kaki terjemah *Q.S. al-Baqarah*/2: 3 menjelaskan bahwa kitab Al-Quran hanya bisa dipahami oleh mereka yang mempercayai/beriman kepada hal-hal yang gaib; mengimani terhadap sesuatu yang berada d luar jangkaun akal manusia. Lihat: Muhammad Asad, *The Messaage of the Quran,* hal. 25 *(www.islamicbulletin.org)*.

[16] Nasaruddin Umar, *Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan: Belajar 9 Seni Hidup Bahagia di Dunia dan Akhirat,* (Ciputat- Jakarta Selatan: Al-Ghazali Center, Januari 2008), hal. 11.

Dengan keberagaman dan sulitnya mendefinisikan kebahagiaan, akhirnya Prof Nasar lebih cenderung pada pandangan sebagian besar sufi yang mendefinisikan kebahagiaan sebagai konsep subjektif dan relatif. Kebahagiaan tidak bisa diukur secara kuantitatif. Sehingga, sebagaimana yang berlaku secara umum dalam ilmu psikologis, maka sesuatu yang tampak secara fenomenal- material juga tidak bisa dijadikan patokan untuk mengukur seseorang itu sudah bahagia. Menurutnya, *"Kebahagiaan memang bukan untuk dijelaskan dengan untaian kata-kata atau distrukturkan dengan teori, namun kebahagiaan itu untuk dicari, ditemukan dan dirasakan"*.[17]

Pandangan Prof Nasar tentang definisi kebahagiaan semacam ini banyak memiliki kemiripan dengan sebagian besar pandangan sufi maupun filsuf realisme islam, yang melihat kebahagian bukanlah sesuatu yang hanya terkait dengan hal-hal psikologis semata, akan tetapi lebih jauh lagi melihatnya sebagai kebenaran/realitas. Jadi, kebahagian adalah proses secara terus menerus untuk menemukan kebenaran *(finding the truth/tahaqquq al-haq)*.

Pemaknaaan seperti ini seperti ungkapan-ungkapan sufi besar, seperti Ibn 'Arabi, saat mendefinisikan Tuhan *(al-haq)*. Tuhan *(al-haq)* begitu sulitnya untuk didefinisikan - sebagaimana kebahagiaan-. Tuhan tidak bisa didefinisikan karena definisi itu sendiri akan membatasi hakikat Tuhan itu sendiri padahal esensi *(Dhat)* Tuhan Maha Suci dari segala batasan *(had)* tersebut. Dalam tafsirnya, Ibnu 'Arabi mendefinisikan Tuhan dengan istilah *al-wujud al-sarf* (wujud murni).[18] *Nah,* Tuhan

[17] Nasaruddin Umar, *Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan,* hal. 10.

[18] Ibn 'Arabi mendefinisikan Tuhan dengan istilah al-wujud al-sarf (wujud murni). Lihat: Ibn 'Arabi, Rahmatun min al-Rahman fi Tafsir wa Itharat al-Qur'an, (Damaskus: MaTba'ah al-Nasr, 1410 H), Vol. 2, hal. 462.

itu untuk dicari, ditemukan dan dirasakan.

Ada sebuah keterangan/hadis qudsi -yang masyhur di kalangan sufi- yang berelasi dengan persoalan di atas:

كنت كنزا مخفيّا، فأحببت أن اعرف، فخلقت الخلق لاعرف

"Saya adalah perbendaraan yang tidak dikenal/tersembunyi-padahal saya ingin dikenali- maka saya menciptakan makhluk agar dikenali".[19]

Dengan demikian, kebahagiaan dalam perspektif sufi maupun realisme islam adalah proses pengenalan *al-haq* (Tuhan) itu sendiri. Ada pepatah, "*Tak kenal maka tak sayang*". Untuk mencintai Tuhan berarti mengenalnya terlebih dahulu. Karena kebahagian adalah seperti upaya mengenal dan mencari Tuhan maka proses pengenalan dan mencintai Tuhan merupakan kebahagian itu sendiri. Upaya untuk mengenali Tuhan bisa ditempuh dengan dua cara, melalui tadabbur diri sendiri (internal) dan tadabbur alam (eksternal).

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

"Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al Qur'an itu adalah benar. Dan apakah Tuhanmu tidak cukup (bagi kamu) bahwa sesungguhnya Dia menyaksikan segala sesuatu?" (Q.S. Fushshilat/41: 53).

Kita bisa mengenali (*memakrifati)*-nya melalui nama, sifat dan tindakan-Nya *(asma, shifat wa af'al)* karena Pengenalan

[19] Menurut al-Alusi hadis ini masyhur dan diyakini kredibilitas oleh para Sufi, walaupun ditolak oleh para pakar hadis (muhaddithin). Lihat: *Mahmud al-Alusi, Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'adim wa al-Sab' al-Mathani, (*Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1415 H), Vol. 9, hal. 116.

Tuhan *(ma'rifah al-haq),* sebagaimana esensi/Dzat-Nya, tidak mungkin mampu dilakukan- sebagaimana dijelaskan sebelumnya- bahwa Tuhan tidak bisa didefinisikan. Dalam istilah ilmu tasawuf, kita mengenali Tuhan melalui tajalli-nya (ciptaan-Nya: diri manusia, Al-Quran, alam dan seluruh fenomenanya).

D. Tipologi Kebahagiaan dalam Perspektif Prof Nasar

Dalam bukunya, Prof Nasar tidak mengklasifikasi secara jelas tentang pembagian tipologi kebahagiaan. Akan tetapi, kita akan menemukan beberapa keterangan yang secara tidak langsung menunjukan klasifikasi dan ragam kebahagiaan yang dimaksudkannya.

Secara teoritis, kita bisa menyebutnya sebagai dua tipologi sebagai berikut:

Pertama, kebahagiaan eksternal. Yakni, kebahagian yang dirasakan seseorang ketika mendapatkan sesuatu hal yang bersifat material. Jenis kebahagian ini merupakan kebahagian yang umum dipahami masyarakat awam. Ia bisa berupa harta kekayaan, jabatan dan lain-lain. Ia bersifat temporal, tidak stabil (berubah-rubah) dan bisa hancur sebagaimana sifat-sifat yang melekat pada materi. Kebahagiaan semacam ini tidak tahan uji dan sering menjebak manusia pada kubangan kesengsaraan dan derita yang mendalam.[20] Singkatnya, kebahagian tipe pertama ini secara umum disebut sebagai kesejahteraan *(well-being),* kepuasan terhadap hal-hal yang dianggap penting dalam hidup.[21]

Dalam hal ini, Prof Nasar mengutip pandangan Jalaluddin Rahmat dan Paul Wachtel (ahli psikologi sosial Amerika),

[20] Nasaruddin Umar, *Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan,* hal. 17-18.
[21] Nasaruddin Umar, *Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan,* hal. 26.

yang melihat jenis kebahagian ini sebagai salah satu bentuk kebahagian semu. Jalaluddin Rahmat menyebutnya sebagai jebakan-jebakan kebahagian karena bersifat temporal. Sedangkan, Paul Wachtel menyebut sebagai berikut: 'Semakin meningkatnya akumulasi kekayaan akan membuat manusia semakin tidak bahagia'.[22]

Kedua, kebahagiaan internal. Jenis kebahagian semacam ini lebih tinggi dari sebelumnya (eksternal). Yakni, kebahagian yang bersumber dari dalam diri manusia sendiri, bukan dari sesuatu yang berasal dari luar (eksternal).

Prof Nasar menyebutkan, sumber kebahagiaan ini bisa dari jiwa maupun ruh manusia.[23] Oleh karenanya, tipe kedua ini bisa disebut sebagai pengetahuan akan makna hidup. Para sufi menyebutnya sebagai kebahagiaan spiritual/ruhani. Sedangkan para filsuf islam menyebutnya sebagai kebahagiaan intelektual.[24]

Dalam perspektif sufi, ruh merupakan tingkatan dari jiwa manusia yang lebih abstrak. Sedikit berbeda istilah, para filsuf muslim menyebutnya sebagai akal, yang didefinisikan sebagai sebuah substansi imateri murni. Sedangkan jiwa, bagi para filsuf, didefinisikan sebagai substansi imateri tidak murni, yakni: sebuah substansi yang masih terikat dengan lokus materi/badan *(jism)*. Jadi, kebahagiaan sejati bagi para sufi atau filsuf adalah saat manusia mampu mempersepsi/menyadari kehadiran fakultas ruhani atau intelektualnya. Dalam doktrin eskatologi islam, puncak kebahagiaan ini akan dirasakan seseorang saat ruh-nya terpisah dengan materi/badan (pasca kematian).

[22] Nasaruddin Umar, *Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan,* hal. 16-17.
[23] Nasaruddin Umar, *Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan,* hal. 18.
[24] Nasaruddin Umar, *Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan,* hal. 26.

Salah satu indikator seseorang telah mencapai kebahagiaan jenis ini adalah ia akan merasakan ketenangan dan kedamaian dalam segala kondisi (baik saat senang maupun saat susah/ sulit). Prof Nasar menyebut seseorang yang semacam ini sebagai seseorang yang telah lebur dan menguap ego dirinya. Dalam istilah sufi disebut sebagai hal (keadaan), kondisi ekstase/ *wajd,* hilangnya gagasan tentang diri kita sebagai sesuatu yang berbeda dari alam (dan selebihnya).[25]

Proses untuk meraih kondisi semacam ini bisa membutuhkan waktu yang singkat maupun panjang tergantung kesiapan dirinya. Dalam sudut pandang ilmu tasawuf, tergantung kesucian hatinya *(thaharah al qalb)*. Semakin bening/bersih jiwa *(qalb)*-nya, maka semakin mudah untuk menggapainya.

Haidar al-Amuli dalam kitab tafsirnya menamai yang pertama sebagai *suluk mahbubiyah,* sedangkan yang kedua dinamainya sebagai *suluk muhibbiyah*. *Suluk mahbubiyah* merupakan capaian kesempurnaan ruhani yang didapat oleh seorang salik tanpa melalui proses mujahadah dan suluk. Ini merupakan *hidayah* dan *'inayah* Tuhan (sebagaimana diisyaratkan oleh Q.S. al-An'am/6: 87[26]). Para Nabi dan sebagian wali mendapatkan *'inayah* Tuhan melalui suluk semacam ini. Sebaliknya, *suluk muhibbiyah* adalah capaian ruhani seorang salik yang didapat melalui proses mujahadah dan suluk terlebih dahulu sehingga ia mencapai tingkatan spiritual tertentu (Q.S.

---

[25] Nasaruddin Umar, *Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan*, hal. 20.

[26] وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ ۖ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

"*(Dan Kami lebihkan pula derajat) sebahagian dari bapak-bapak mereka, keturunan mereka dan saudara-saudara mereka. Dan Kami telah memilih mereka (untuk menjadi nabi-nabi dan rasul-rasul) dan Kami menunjuki mereka ke jalan yang lurus.*" (Q.S. al-An'am/6: 87).

al-‘Ankabut/29: 69[27] mengisyaratkan hal ini). Ini merupakan cara umum umat manusia. Ia harus berusaha keras terlebih dahulu sebelum mendapatkan puncak kebahagiaan spiritual. Berusaha keras *tazkiyah an-nafs*, menghancurkan ragam penyakit hati terlebih dahulu.[28]

Selain itu, Prof Nasar juga menyebutkan beberapa tips untuk melatih diri/jiwa sebagai kesiapan menerima limpahan (rahmat) kebahagian internal tersebut. Bisa disederhanakan sebagai berikut: (1). Berusaha untuk menikmati aktifitas, melebur dengan pekerjaan-pekerjaan harian kita. (2). Jangan biarkan diri hanyut dalam kesenangan maupun kesedihan yang pernah kita alami/rasakan. (3). Menyayangi diri sendiri, orang lain dan lingkungan. Menyayangi diri berarti memperhatikan aspek-aspek diri manusia (*zhahir* dan batinnya). Secara *zhahir*, menjaga kesehatan dan kebersihan badan. Sedangkan secara batin, berfikir positif dan melaksanakan seluruh tuntunan agama. (4). Bersikap sabar dan besar hati terhadap segala ujian; tidak putus asa terhadap rahmat Tuhan.[29] Beberapa tips yang diuraikan oleh Prof Nasar ini bisa menjadi sebuah media penyiap diri (psikis) untuk mendapatkan kebahagiaan spiritual.

Bagi penulis, tipologi kebahagian Prof Nasar di atas memiliki kemiripan dengan pandangan sebagian teosof islam seperti Mulla Sadra yang mendefiniskan kebahagian sebagai modus eksistensi (wujud). Sebagai modus dari wujud maka ia identik dengan kehadiran *(presence/‘ilm hudhuri/‘ilm laduni*).

[27] والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ۚ وإن الله لمع المحسنين

“Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan Kepada mereka jalan-jalan Kami. Dan sesungguhnya Allah benar-benar beserta orang-orang yang berbuat baik.” (Q.S. al-‘Ankabut/29: 69).

[28] Haidar al-Amuli, Tafsir al-MuhiT al-A’zam wa al-Bahr al-Khadm, (Tehran: Muassasah al-Tiba’ah wa al-Nashr fi Wizarah al-Irshad al-Islami, 1422 H), Vol. 1, hal. 264-269.

[29] Nasaruddin Umar, *Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan*, hal. 21-28

Kehadiran *(presence/hudhuri)*, dalam pandangan teosof, merupakan jenis pengetahuan *(ma'rifah)*.[30]

Sebagaimana sifat dari wujud (eksistensi)- dalam teori filsafat Mulla Sadra- yang melihatnya secara gradual/ bergradasi maka melazimkan adanya gradualitas/levelitas tingkat kebahagiaan karena kebahagian itu adalah pengetahuan itu sendiri yang merupakan modus eksistensi. Dalam konteks ini, maka kebahagiaan akan selaras dengan intensifitas pengetahuan (*ma'rifah*) seseorang. Semakain bersifat sederhana dan universal pengetahuan (*ma'rifah*) seseorang maka ia akan semakin bahagia.

Selanjutnya, jika pengetahuan (*ma'rifah*) dapat dikelompokan – secara sederhana – menjadi tiga tingkatan pengetahuan: intelektual, imajinasi dan inderawi, maka demikian juga bagi kebahagian. Secara sederhana, kita bisa membaginya menjadi tiga tingkatan kebahagiaan: (1). Kebahagiaan inderawi, (2) kebahagiaan imajinasi, dan (3) kebahagiaan intelektual (ruhani).[31]

Ringkasnya, kebahagiaan spiritual dalam sudut pandang Prof Nasar tersebut adalah seseorang harus memiliki pegangan

---

[30] Prof Nasar dalam bukunya "Tasawuf Modern" menyebutkan klasifikasi ilmu menjadi dua jenis: ilmu *husuli* dan *huduri*. Menurutnya, ilmu *husuli* merupakan ilmu yang memisahkan subjek pengetahuan (*'alim)* dan objek ilmu pengetahuan *(ma'lum)*. Sedangkan, ilmu *huduri* ialah ilmu yang tidak memisahkan antara objek dan subjek. ilmu *huduri* merupakan jenis pengetahuan yang sangat terikat dengan diri manusia sendiri, bukan objek-objek di luar dirinya. Lihat: Nasaruddin Umar, *Tasawuf Modern: Jalan Mengenal dan Mendekatkan Diri Kepada Allah Swt,* (Jakarta: Republika, 2014), hal. 152-153.

Klasifikasi Prof Nasar semacam ini mengikuti pola Mulla Sadra. Mulla Sadra merupakan filsuf yang menggagas kesatuan subjek-objek ilmu *(ittihad al-'aqil wa al-ma'qul)*. Ia memasukan pandangan sufi terhadap konsep ilmu dalam kajian filsafatnya. Lihat: Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif untuk Memahami Kandungan Batin Al-Quran,* (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2018), hal. 311-313.

[31] Sadr al-Muta'alihin Mulla Sadra, *al-Hikmah al-Muta'aliah fi al-Asfar al-'Aqliyah al-Arba'ah,* (Beirut: Dar al-Ihya al-Turath, 1050 H), Vol. 3, hal. 378-379.

untuk mengarungi bahtera hidup. Pegangan yang kokoh, yang dimaksudkan oleh Prof Nasar, adalah Tuhan. Jadikan Tuhan sebagai kawan.[32] ini berarti kita harus bersedia berkawan dengan Tuhan. Berkawan dengan Tuhan berarti harus mengenali-Nya; memakrifati-Nya (bahasa sufi).

Tuhan ibarat lautan (tak bertepi) yang akan menenggelamkan segala sesuatu yang masuk ke dalamnya. Segala persoalan dan derita ibarat buih lautan yang pada hakikatnya sesuatu itu tidak ada nilainya, ia hanya sebatas fenomena; fatamorgana semata. Dalam tinjaun sufi, seseorang yang semakin meningkat akan kesadaran diri (internal)-nya maka akan semakin mengenal Tuhan-nya. Seseorang yang semakin mengenal Tuhan-nya berarti semakin meningkat intensitas kebahagiaannya. Terdapat sebuah riwayat yang menyebutkan:

من عرف نفسه فقد عرف ربّه

> *"Barang siapa mengenal dirinya- dengan bashirah qalbu-nya-, maka dia telah mengenal Tuhannya- dengan ma'rifah nuraniyah".*[33]

---

[32] Bagi penulis, kata "kawan" memiliki padanan dengan istilah arab *"wali"*. Banyak sekali ayat Al-Quran yang menuntun kita agar menjadikan Allah, Rosul-Nya dan orang-orang beriman menjadi wali kita.

Secara bahasa, kata *w-l-y* memiliki kesatuan makna, yakni: kedekatan, apakah itu kedekatan jasmaniah atau kedekatan maknawiah. Kata ini terkadang dimaknai dengan arti pertemanan, pertolongan, cinta, mengikuti, menteladani, memimpin atau bahkan mematuhi. Semua makna tersebut pada dasarnya kembali kepada makna dasarnya, yakni suatu hal yang menunjukan adanya kedekatan antara dua hal. Lihat: Al-Mustafawî, *at-Tahqîq fî Kalimât al-Qurân,* (Tehrân: Markaz Nashr Âthâr al-'Allâmah al-Mustafawî, 1385 H), Vol. 13, hal. 223-224; al-Ragib al-Asfahani, *Mufradat Alfad al-Qur'an,* (Damaskus: Dar al-Qalam, 2009), hal. 885

[33] Sebagian pakar hadis tidak menganggap pernyataan ini sebagai *hadith*. Akan tetapi mayoritas sufi/*'urafa* meyakininya sebagai *hadith*. Ibn 'Arabi menukilnya secara berulang dalam kitabnya. Lihat: Ibn 'Arabi, *Rahmatun min al-Rahman fi Tafsir wa Itharat al-Qur'an,* (Damaskus: MaTba'ah al-Nasr, 1410 H), Vol. 4, hal. 53, 54, 56, 60.

Tabel 1. Tipologi Kebahagian menurut Prof Nasar

Jenis:	Karakteristiknya:
Eksternal	• Bersifat Material atau berupa hal-hal terkait dengan kesejahteraan hidup *(well-being)* • Tidak stabil • Dari luar diri manusia
Internal	• Non-materal • Lebih stabil dan kokoh • Berasal dari diri (jiwa atau ruh)

E. Pijakan Teoritis Kebahagian Spiritual Prof Nasar

Terdapat beberapa prinsip penting yang penulis temukan dalam buku "Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan" karya Prof Nasar yang bisa dijadikan pijakan/landasan teoritis konsep kebahagian sepiritual Islam. Setidaknya ada tiga prinsip penting sebagai berikut:

1. Prinsip Tauhid

Ketauhidan merupakan ajaran utama islam. Bisa dibilang, akar seluruh ajaran islam adalah prinsip ini. Apabila kuat akar tauhidnya, maka kuatlah batang dan ranting pohon Islam. Sedangkan, jika ia rapuh maka ia rawan tumbang (patah).

Bahkan, prinsip-prinsip penting yang selanjutnya dibahas dalam artikel ini merupakan turunan dari prinsip utama ini (prinsip tauhid). Sekiranya, disederhanakan maka kebahagian spiritual yang dimaksudkan oleh Prof Nasar berlandaskan pada pandangan tauhid, yang tidak memisahkan secara dikotomis antara dua aspek: duniawi dan ukhrowi. Pandangan tauhid selalu terjalin erat (integratif) diantara keduanya. Seorang sufi sejati akan mampu menempatkan diri secara pas. Aspek-aspek ukhrowi seharusnya selalu hadir dalam segala urusan

duniawi. Sebaliknya, pada setiap aktifitas duniawi terkandung di dalamnya nilai-nilai ukhrowi.

Sudut pandang ini selaras dengan ajaran islam lainnya, yang tidak bisa melepaskan adanya dua dimensi yang terkesan saling bertentanga (*zhahir* dan batin). Padahal dua dimensi tersebut merupakan satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan. Sesuatu disebut batin karena ada *zhahir*, dan sebaliknya ia disebut *zhahir* karena ada aspek batin di dalamnya. Hubungan antara keduanya (*zhahir* dan batin) merupakan hubungan kesatuan. Sesuatu yang batin tidak perlu dipertentangkan dengan yang batin. Makna *zhahir*, seharusnya, dijadikan wahana menuju makna batin. Al-Quran, misalnya, jika dilihat dari tataran *zhahir* terkesan maknanya saling bertentangan, akan tetapi jika dilihat dari tataran batinnya, seluruh pengetahuan dan kandungan Al-Quran membentuk satu kesatuan hakikat, yakni: "ketauhidan".[34]

2. Prinsip Keberpasangan

Terkait dengan prinsip keberpasangan, Prof Nasar menyebutnya secara berulang dalam beberapa tempat. Menurutnya, hukum/ sistem semacam ini tidak hanya berlaku pada makhluk biologis semata (yang biasa dikenal adanya laki-laki dan perempuan, jantan dan betina), akan tetapi berlaku secara umum (universal) pada alam semesta (*cosmos*), seperti: adanya siang-malam, langit-bumi, panas-dingin, surge-neraka, dunia-akhirat, alam fisik-metafisik, dan sebagainya.

Sistem keberpasangan ini juga berlaku pada sifat-sifat Tuhan. Sifat-sifat Tuhan sekiranya diringkas akan terbagi menjadi dua kualitas: kualitas maskulin (*jalaliyah*) dan kualitas

[34] Lihat: Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik,* hal. 26.

feminism *(jamaliyah)*. Dua sifat ini, dalam tradisi Taoisme disebut sebagai "*yang*" dan "*ying*".[35]

Lebih jauh, Prof Nasar mengelaborasi/mengaitkan konsep penting ini dengan istilah pernikahan (perkawinan). Ia mengikuti pandangan sebagian sufi seperti Jalaluddin Rumi dan Ibn 'Arabi yang memaknai perkawinan secara lebih luas, tidak hanya sekedar (ditinjau) dari sudut hukum fikih semata (*fiqih oriented*). Menurutnya, sebagaimana manusia, demikian juga alam (*cosmos*) menjalani perkawinan (*macrocosmic marriage*). Misalnya, relasi langit dan bumi. Langit yang menumpahkan air hujan disimbolkan sebagai suami. Sedangkan bumi, sebagai tempat penampung air tersebut, disimbolkan sebagai istri.[36]

Jika dalam alam eksternal terdapat perkawinan kosmik *(macrocosmic marriage)* maka demikian juga dalam diri internal (jiwa) manusia juga berlaku sistem perkawinan semacam ini. Perkawinan ini, disebut oleh Prof Nasar, sebagai mandat/fungsi/tugas. Yakni, setiap diri manusia terbebani dua tugas, ia selain sebagai hamba (*'abdullah*), sekaligus sebagai wakil Tuhan (*khalifah Allah*). Dua mandat ini mengisyaratkan dua sifat: sifat pasif dan aktif. Sebagai seorang hamba, manusia harus islam/pasrah/pasif dengan hukum dan ketentuan Tuhan. Melalui kepasrahan semacam ini manusia akan mendapatkan berkah dan limpahan rahmat Tuhan dari entitas alam yang lebih tinggi. Sedangkan sebagai wakil Tuhan (*khalifah*), manusia harus aktif memakmurkan bumi. Manusia harus aktif memelihara alam, bukan sebaliknya mengeksploitasinya.[37]

Bagi Prof Nasar, perkawinan memiliki makna filosofis yang sangat mendalam, tidak hanya sekedar relasi dua manusia

[35] Nasaruddin Umar, *Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan,* hal. 34-35.
[36] Nasaruddin Umar, *Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan,* hal. 35-36.
[37] Nasaruddin Umar, *Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan,* hal. 37.

(laki-laki dan perempuan). Sebagaimana dalam perkawinan makhluk makrokosmos, maka perkawinan mikrokosmos juga memiliki visi dan misi spiritual. Selain berfungsi untuk mencapai kebutuhan psikologis: sakinah, mawaddah, warahmah (Q.S. ar-Rum/30: 21), ia juga menjadi media pengenalan kepada Tuhan, ma'rifatullah (Q.S. adz-Dzaariyat/51: 49).[38]

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

"Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir." (Q.S. ar-Rum/30: 21).

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

"Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat akan kebesaran Allah." (Q.S. adz-Dzaariyat/51: 49).

Selanjutnya, mana yang harus ditempuh terlebih dahulu, sebagai hamba *('abid)* atau wakil Tuhan (*khalifah*)?

Prof Nasar tidak menjelaskan secara detil tentang hal ini. Bagi penulis, seharusnya seseorang menjadi hamba terlebih dahulu. Ia menyadari dan mengenali tugasnya sebagai hamba (*'abid*) terlebih dahulu sebelum mengenali sebagai *khalifah*. Tanpa pengenalan akan ke-hamba-an, besar kemungkinan seseorang tersebut akan menyalahgunakan dan salah

[38] Nasaruddin Umar, *Tasawuf Modern: Jalan Mengenal dan Mendekatkan Diri Kepada Allah Swt,* (Jakarta: Republika, 2014), hal. 138-139.

memahami makna *khalifah*. Bisa jadi, tugas yang seharusnya dimaknai sebagai pengaturan malah dijadikan justifikasi untuk mengeksploitasi alam. Sebagai *khalifah* (wakil Tuhan) maka ia seharusnya menjadi pelayan, implementasi dari aktualisasi sifat-sifat Tuhan, penebar sifat rahmat dan kasih dan sayang Tuhan. Sebagai agen/mitra Tuhan. Bukan sebaliknya, mengeksploitasi alam dan manusia yang lemah.

Isyarat penjelasan semacam ini (pendapat penulis) dapat ditemukan dalam buku Prof Nasar lainnya "Tasawuf Modern". Ia menukil pandangan Ibn 'Arabi: "Jika mereka hendak mencapai puncak kedekatan diri kepada Tuhan maka kalian terlebih dahulu harus menjadi perempuan".[39] Bagi Ibn 'Arabi, feminitas merupakan kekuatan dahsyat dalam upaya mendekati Tuhan. Perempuan, dalam beberapa hal, memiliki daya kekuatan yang lebih dibandingkan laki-laki. Melalui perantaraannya, Tuhan mencipta kehidupan.[40]

Isyarat lainnya, dalam buku yang sama, dapat kita temukan saat ia mengulas *'Insan kamil'*.[41] Ia mengikuti pandangan Ibn 'Arabi dan Abdul Karim al-Jailli yang menyatakan, tidak semua manusia berhak menyandang gelar *Insan kamil*. Tegasnya, manusia yang masih dikuasai oleh hawa nafsunya tidak layak disebut sebagai *Insan kamil*. Gelar ini hanya layak diberikan kepada mereka yang telah menyempurnakan syariat dan makrifatnya.[42]

---

[39] Nasaruddin Umar, *Tasawuf Modern,* hal. 142

[40] Nasaruddin Umar, *Tasawuf Modern,* hal. 141

[41] Istilah insan kamil tidak ditemukan dalam Al-Quran akan tetapi padanan maknanya dapat diketahui dari istilah Al-Quran *"khalifah Allah"*. Pandangan insan kamil secara lengkap dapat dirujuk pada buku karya al-Jaili. Lihat: 'Abdulkarim Ibn Ibrahim al-Jaili, *al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail,* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1997).

[42] Nasaruddin Umar, *Tasawuf Modern,* hal. 98.

3. Prinsip Keharmonisan/Keseimbangan.

Prinsip penting lainnya yang dapat dijadikan fondasi/landasan teori kebahagiaan spiritual adalah prinsip keharmonisan/ keseimbangan. Prinsip ini memiliki hubungan erat dengan prinsip sebelumnya "prinsip keberpasangan".

Prinsip ini diisyaratkan secara berulang dalam bukunya. Misalnya, dalam sub bab "bahagia bersama alam semesta", ia menyatakan: manusia harus harmonis dengan alam. Yakni, mengaktualkan dua kualitas (maskulin dan feminis) tersebut secara seimbang, sebagai *khalifah* sekaligus sebagai *'abid*. Efek dari ketidakharmonisan adalah kerusakan.

Menurut Prof Nasar, sifat yang berlebihan/terlalu menonjol sebagai *khalifah* (kualitas maskulinitas-nya) pada manusia akan menyebabkan disrupsi/kerusakan lingkungan. Sedangkan terlalu menonjol 'ubudiyah-nya (kualitas feminis)-nya akan menyebabkan fatalisme keagamaan; menjadikan seseorang menjadi shalih secara individual akan tetapi kurang membawa dampak dalam kehidupan sosialnya.[43] Baginya, islam mengajarkan prinsip pertengahan (*wasathiah), no over-maskulin,* demikian juga *no over-feminim*.

Pada sub bab lainnya, "Berbahagia bersama Ilmu Pengetahuan", Prof Nasar menjelaskan keseimbangan antara ilmu dan amal. Ia mengibaratkan ilmu seperti obor penyuluh,[44] yang berfungsi menerangi diri sendiri dan orang lain agar tidak sesat jalan. Ia juga mengibaratkan ilmu seperti cahaya,[45] yang membuka jalan seseorang mencapai derajat yang tinggi. Melalui ilmu seseorang mencapai ketenangan,

---

[43] Nasaruddin Umar, *Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan,* hal. 40.
[44] Nasaruddin Umar, *Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan,* hal. 98
[45] Nasaruddin Umar, Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan, hal. 104.

mengetahui kemana harus berjalan. Demikian juga, melalui ilmu, manusia dapat mencapai kedudukan yang begitu mulia di sisi Tuhan. Ditemukan banyak keterangan, baik dari Al-Quran maupun hadis, yang menunjukan keistimewaan orang yang berpengetahuan dibandingkan dengan orang yang bodoh.

Selain menekankan ilmu, islam juga menekankan amal. Ilmu tanpa amal ibarat pohon yang tidak berbuah. Amal adalah buah dari ilmu tersebut. Seharusnya, seorang yang semakin berilmu, ia akan semakin giat dan semangat mengamalkan ilmu yang ia miliki.

Bagi penulis, ayat Al-Quran yang cukup pas menjelaskan keseimbangan/harmoni antara ilmu dan amal adalah Q.S. Fathir/35: 10.

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا ۚ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ۚ
وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ۖ وَمَكْرُ أُولَٰئِكَ هُوَ يَبُورُ

"Barang siapa yang menghendaki kemuliaan, maka bagi Allah-lah kemuliaan itu semuanya. Kepada-Nya lah naik perkataan-perkataan yang baik dan amal yang shaleh dinaikkan-Nya. Dan orang-orang yang merencanakan kejahatan bagi mereka adzab yang keras, dan rencana jahat mereka akan hancur." (Q.S. Fathir/35: 10).

Ayat ini menjelaskan kemulian (al-izzah), sekaligus menjelaskan jalan/cara untuk mencapainya. Sebagian mufasir memaknai *al-kalimu ath-thayyib* dalam ayat tersebut sebagai sejumlah konsep yang sesuai dengan realitas. Sebagian lainnya memaknainya sebagai akidah yang benar.[46] Menurut ar-Razi, al-kalimu ath-thayyib adalah kalimat tauhid (*tahlil, tahmid,*

[46] Nasir Makarim Syirazi, *al-Amthal fi Tafsir Kitab Allah al-Munazzal,* (Qum: Mansyurat Madrasah al-Imam 'Ali Ibn Abi Talib, 1421 H), Vol. 14, hal. 23.

tasbih dan *takbir*).[47] Mufasir lainnya, seperti Thabathaba'i menjelaskan bahwa, kalimat tauhid tersebut tidak-lah hanya sekedar lafaldz (yang diucapkan melalui melalui lisan), akan tetapi sejumlah keyakinan yang benar (kokoh), yang dapat dijadikan sandaran amal.[48] Jelas, bahwa konsep, akidah, kalimat tauhid dan keyakinan adalah jenis dari ilmu (pengetahuan). Melalui ilmu, Tuhan akan mengangkat derajat seorang hamba. Ilmu seperti apa yang bisa mengangkat derajat? Jawabannya tentu, ilmu yang diamalkan.

Singkatnya, ayat tersebut menunjukan bahwa ilmu kita-lah yang naik di sisi Tuhan, bukan amalnya. Misalnya, saat kita berkurban, Tuhan tidak butuh akan daging dan darah hewan kurban kita. Tapi, yang datang ke sisi Tuhan adalah keyakinan, ilmu kita.

Keseimbangan antara ilmu dan amal ini penting karena banyak orang yang memiliki ilmu akan tetapi pada saat yang sama masih melakukan tindakan-tindakan yang bertentangan dengan ajaran agama. Tidak sedikit seseorang bergelar ustadz atau ulama akan tetapi akhlak dan perilakunya belum layak dijadikan tuntunan umat/masyarakat.

F. Pijakan Praktis Kebahagian Spiritual Prof Nasar

Prinsip praktis terpenting dari gagasan kebahagiaan spiritual Prof Nasar adalah pensucian jiwa (tazkiyah an-nafs). Ini merupakan pilar praktis terpenting dari gagasan Prof Nasar.[49] Ia mendasarkan pandangan tersebut ayat Al-Quran (Q.S. al-

---

[47] Muhammad Ibn 'Umar al-Fakhr al-Razi, *Mafatih al-Ghayb,* (Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-'Arabi, 1420 H), Vol. 26, hal. 226.

48 Al-Sayyid Muhammad Husein al-TabaTaba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an,* (Qum: Muassasah al-Nashr al-Islami, 1417 H), Vol. 17, hal. 23

[49] Nasaruddin Umar, *Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan,* hal. 196-197

Shams/91: 9).

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاها

"Sungguh berbahagia orang yang mensucikan diri" (Q.S. al-Shams/91: 9).

Di buku lainnya, "tasawuf Modern", Prof Nasar menyebutkan Q.S. al-Waqi'ah/56: 79 dan memaknainya tidak mungkinnya seseorang mampu menangkap wawasan dan maksud hakiki Al-Quran tanpa melalui pensucian jiwa.

لا يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ

"Tidak menyentuhnya kecuali hamba-hamba yang disucikan..." (Q.S. al-Waqi'ah/56: 79).

Prof Nasar menjelaskan, seseorang tidak mungkin menangkap spirit ruhani Al-Quran sebelum hati, pikiran dan jiwanya suci. Dengan istilah lain, tidak mungkin bisa mengenal Allah dengan segala keagungan-Nya tanpa melalui proses *tazkiyah an-nafs*.[50]

Sebagian mufasir sufi nusantara seperti Imam Nawawi memaknai Q.S. al-Waqi'ah/56: 79 sebagai berikut: "*Diharamkan menyentuh Al-Quran kecuali orang yang telah tersucikan.*[51]

Demikian juga seluruh ajaran islam terkait dengan ibadah juga pada hakikatnya merupakan wahana pengantar menuju kesucian jiwa dan kebahagiaan. Terkait dengan ibadah puasa, Prof Nasar menyebut tautan hadis berikut: *"Bagi orang yang berpuasa, ada dua kebahagiaan: Ketika berbuka dan ketika ia berjumpa dengan Tuhannya"*. Sedangkan terkait dengan intropeksi diri (*muhatsabah*), ia menyebut sabda nabi saw:

[50] Nasaruddin Umar, *Tasawuf Modern*, hal. 106.

[51] Muhammad Ibn 'Umar al-Nawawi al-Jawi, *Marah Labid li Kashf Ma'na al-Qur'an al-Majid*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1417 H), Vol. 2, hal. 486.

"*Berbahagia-lah orang yang sibuk dengan aib-nya sendiri sehingga lupa dengan aib orang lain*".[52] Dua keterangan hadis tersebut mengisyaratkan buah dari seluruh amalan ibadah lainnya. Yakni, pensucian jiwa, penyingkapan makna dan rasa bahagia.

Jadi, kebahagiaan itu sederhana *(simple/basith)*. Semakin jiwanya tersusun dan terikat dengan hal-hal materi maka lebih sulit untuk mencapai kebahagiaan sejati. Sebaliknya, semakin bening dan suci dirinya, semakin hatinya tidak terikat dengan hal-hal materi/inderawi maka semakin bahagia. Seseorang boleh memiliki harta berlimpah dan jabatan setinggi-tingginya akan tetapi keduanya tidak memalingkan perhatiannya dari Tuhan. Ia menjadi bahagia karena orientasi dan perhatiaannya hanya satu, sang Maha Hidup, Tuhan yang Esa.

Selain prinsip utama *(tazkiyah an-nafs)* tersebut, penulis juga menemukan beberapa prinsip praktis yang berupa tuntunan etik/adab yang dapat dijadikan landasan/fondasi praktis gagasan kebahagiaan spiritual Prof Nasar. Bagi penulis, tuntunan etik/adab ini merupakan turunan dari prinsip utama. Disebut sebagai prinsip turunan karena pada hakikatnya seluruh tuntunan agama, termasuk didalamnya tuntunan etik/adab, bertujuan untuk mensucikan jiwa manusia.

Misalnya, dalam sub bab "Bahagia bersama Karir", Prof Nasar menekankan seorang muslim untuk hidup optimis dan giat meraih karir. Menurutnya, semangat dan gerak adalah tanda/bukti adanya kebahagiaan dan ketentraman.[53] Hidup, menurutnya, adalah proses pencarian kebaikan. Seperti ungkapan seorang sufi yang mengilustrasikan Tuhan sebagai

[52] Nasaruddin Umar, *Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan, h*al. 197.
[53] Nasaruddin Umar, *Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan,* hal. 135

sumber kebaikan yang tersembunyi, dan harus dicari dan digali maka meniti karir, tandas Prof Nasar, merupakan bagian dari pencarian kebaikan itu sendiri.[54]

Selanjutnya, ia melawankan sikap putus asa dan pesimistik dengan sikap optimis/giat merih karir. Karena ia menyamakan kebahagiaan dengan iman maka sikap pesimis merupakan tanda tiadanya kebahagiaan, tiadanya keimanan. Sikap putus asa bisa muncul dari seseorang karena ia tidak memiliki sandaran vertikal yang kokoh, yakni Tuhan.[55]

Prof Nasar juga mengkritik pandangan yang menyamakan 'pasrah' dengan 'tawakal'. Tawakal yang dimaksudkan Al-Quran bukanlah sikap pasrah. Tawakal adalah sikap optimis dalam bekerja, yakin bahwa usaha yang dirancangnya berhasil. Setelah manejemen yang baik dan usaha keras, seandainya hasil yang capainya belum mencapai target, ia masih berpandangan positif akan kehendak Tuhan.[56] Sikap ini bisa lahir karena ia memahami bahwa kesuksesan dalam tinjauan islam tidak melulu berkaitan dengan hal-hal material. Seandainya ia tidak meraih hal material, ia tetap meraih hal-hal terkait imaterial-spiritual.

Langkah konkrit dari sikap optimis tersebut tentu dengan membekali diri dengan seperangkat modal, seperti: ilmu/pengetahuan, keterampilan dan kemampuan berkomunikasi secara baik. Selain itu, sebagai wujud syukur sebagai seorang hamba Tuhan (*'abid*), maka sudah seharusnya seseorang menjaga secara baik capaian karir yang dia raih dengan dua tindakan (actions): (1). Konsisten dan istiqamah dalam tugasnya, dan

[54] Nasaruddin Umar, *Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan, h*al. 134.
[55] Nasaruddin Umar, *Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan*, hal. 136.
[56] Nasaruddin Umar, Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan, hal. 137..

(2). Mengorientasikan karirnya demi kepentingan umat dan kaum yang lemah.[57]

Demikian juga pada sub bab "Bahagia bersama Keluarga", ia banyak memberikan tinjaun etik/adab berkeluarga sehingga tercipta surga dalam keluarga *(baiti jannati)*. Rumah akan menjadi surga saat rumah tersebut mampu memberikan kenyamanan bagi seluruh penghuninya. Rumah yang nyaman akan menjadi madrasah pertama yang melahirkan generasi unggul. Menurut prof Nasar, kebahagiaan rumah tangga harus berlandaskan pada keindahan akhlak mulia, bukan pada perkara duniawi. Harta dan kecantikan hanya menjadi penujang keluarga saja, buka tujuan inti.[58]

Selain itu. Prof Nasar menganjurkan agar seorang suami maupun istri lebih memperhatikan penyetoran tabungan spiritual dibandingkan melakukan penarikan. Bentuk-bentuk setoran spiritual yang bisa dilakukan suami, misalnya: (1). Memberikan belanja lahir dan batin, (2). Menghargai pengabdian istri, (3). Mengajak istri dan keluarga bergurau/ menghibur keluarga, dan sebagainya. Demikian juga, seorang istri melakukan hal-hal berikut: (1). Memahami kondisi suami, (2). Tidak memberikan beban di luar kemampuan suami, (3). Bersikap sabar dan santun, dan sebagainya. [59]

---

[57] Nasaruddin Umar, *Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan*, hal. 154-156.
[58] Nasaruddin Umar, Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan, hal. 195.
59 Nasaruddin Umar, Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan, hal. 60-63.

Tabel 2. Pijakan Teoritis dan Praktis Konsep Kebahagiaan Spiritual Prof Nasar

PIJAKAN:	KLASIFIKASINYA:
TEORITIS	• **Prinsip Tauhid** • **Prinsip Keberpasangan** • **Prinsip keseimbangan**
PRAKTIS	• **Prinsip Utama:** Pensucian jiwa *(tazkiyah an-nafs*) • **Prinsip Turunan:** Menjalankan seluruh tuntunan Agama Optimis, tidak putus asa Ikhtiar dan tawakal akhlak yang baik *(akhlaqul karimah)*

G. Penutup

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa konsep kebahagiaan yang ditawarkan oleh Prof Nasar memiliki banyak kesamaan dengan pandangan sufi dan realisme islam (filsuf islam) yang memaknai kebahagian sebagai konsep subjektif-relatif, yang tidak bisa diukur secara kuantitatif. Kebahagian juga bukanlah sesuatu yang hanya terkait dengan hal-hal psikologis semata, akan tetapi lebih jauh lagi melihatnya sebagai kebenaran/realitas. Kebahagiaan tidak hanya melulu dikaitkan dengan hal-hal material. Bahkan, kebahagian adalah proses secara terus menerus untuk menemukan kebenaran *(finding the truth/tahaqquq al-haq)*.

Dari sini, diketahui bahwa konsep kebahagian Prof Nasar berbeda dengan psikolog barat/modern yang memaknainya hanya sebatas sebagai fenomena psikis. Dari sudut pandang ini maka seseorang yang nampak miskin, kurus-kering atau sedih

belum tentu tidak bahagia. Bisa jadi, tangisan dalam munajat para pesuluk sufi merupakan puncak kebahagiaan tersendiri.

Islam adalah agama yang pertengahan *(tawasuth),* tidak mendewakan materi, sekaligus juga tidak mengutuknya. Islam menempatkan materi pada tempatnya, tapi bukan menjadikannya sebagai tujuan. Materi dan kesejahteraan *(well-being)* dapat dipergunakan sebagai jalan menuju kebahagiaan ruhani. Implikasi dari pandangan semacam ini maka Prof Nasar membagi kebahagian menjadi dua jenis: eksternal dan internal. Kebahagiaan ekstenal merupakan rasa kesenangan yang dirasakan seseorang saat mendapatkan hal-hal yang berkaitan dengan materi/kebutuhan jasmani. Sedangkan kebahagiaan internal merupakan kebahagiaan yang bersumber dari dalam diri manusia, terkait dengan jiwa atau ruh. Yang pertama bersifat temporal dan rentan akan tantangan/ujian. Sedangkan yang kedua lebih stabil dan kokoh. Seseorang yang telah mencapai tingkatan kedua maka ia akan merasakan kedamaian dalam segala kondisi. Prof Nasar menyebutnya sebagai orang yang telah menguap ego-nya. Sufi menyebutnya sebagai orang yang dalam kondisi ekstase/*wajd*, hilangnya gagasan tentang diri kita sebagai sesuatu yang berbeda dari alam (dan selebihnya).

Sebagai sebuah sudut pandang bisa dipastikan bersumber dari sejumlah/seperangkat konsep teori. Penulis menemukan dari bukunya beberapa prinsip penting yang dapat dijadikan dasar/pijakan teori kebahagian spiritual Prof Nasar: baik prinsip teoritis maupun praktis.

Secara teoritis, untuk mencapai kebahagiaan, seseorang harus memiliki pengetahuan (*ma'rifah*). Pengetahuan yang holistik, tidak parsial, yang melihat realitas tidak hanya sebatas fenomena yang dapat dipersepsi secara inderawi semata, akan

tetapi lebih jauh meyakini adanya realitas yang non-inderawi. Bahkan, yang non-inderawi tersebut lebih mendasar dan lebih dibutuhkan oleh manusia karena ia terkait dengan jiwa dan ruh-nya.

Pandangan tentang realitas tersebut dijelaskan secara acak oleh Prof Nasar dalam bukunya. Selanjutnya, penulis mencoba mengklasifikasinya menjadi tiga prinsip utama, yaitu: prinsip tauhid, keberpasangan dan keharmonisan/keseimbangan.

Prinsip tauhid merupakan pokok dan asas ajaran islam. Sedangkan dua prinsip lainnya merupakan turunan dari yang pertama (prinsip tauhid). Keberpasangan merupakan prinsip yang tergali dari realitas/ontologi/wujud yang selalu menampilkan oposisi biner. Ada Tuhan, ada makhluk. Ada maskulinitas, ada feminitas. Ada langit, ada bumi. Ada pria, ada wanita. Dan seterusnya. Sedangkan, melalui prinsip keharmonisan/keseimbangan, sesuatu yang tampak dikotomis tersebut, disatukan, ditauhidkan, diintegrasikan. Misalnya, manusia diharapkan memerankan mandat/tugasnya secara pas, satu sisi dia sebagai hamba Tuhan (*'abid*), sisi lainnya ia juga harus sebagai wakil Tuhan (*khalifah*).

Secara Praktis, gagasan konsep kebahagiaan Prof Nasar berdasar dari satu teori penting dalam Islam, yakni: pensucian jiwa *(tazkiyah an-nafs)*. Ini merupakan implikasi dari sudut pandang sebelumnya, yang meyakini kemendasaran realitas non-inderawi. Sehingga, satu-satunya cara untuk mencapai kebahagiaan adalah menyempurnakan jiwa/ruh kita. Untuk mencapai kesempurnaan tersebut, mau tidak mau, seseorang harus menjalani proses pensucian jiwa *(tazkiyah an-nafs)*. Kebahagian spiritual tidak akan dicapai tanpa melalui proses ini. Bahkan, seluruh tuntunan agama bertujuan untuk mensucikan

jiwa manusia. Menjadikan dirinya suci, kembali ke fitrah-nya.

Selain itu, dalam buku Prof Nasar "Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan" kita akan menemukan sejumlah prinsip turunan lainnya yang berupa sejumlah tuntunan etik/adab yang diulas secara praktis oleh Prof Nasar. Konsep turunan ini merupakan warna dan pernak-pernik indah yang mewarnai bukunya. Misalnya, dijelaskan adab sebagai seorang suami maupun istri. Adab sebagai penuntut ilmu/murid. Adab sebagai pekerja dalam berkarir. Dan sebagainya.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim

'Arabi, Ibn, *Rahmatun min al-Rahman fi Tafsir wa Itharat al-Qur'an,* (Damaskus: Matba'ah al-Nasr, 1410 H), Vol. 2 dan vol. 4.

Alusi, Mahmud al-, *Ruh al-Ma'a ni fi Tafsir al-Qur'an al-'adim wa al-Sab' al-Mathani,* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1415 H), Vol. 9.

Amuli, Haidar al-, *Tafsir al-Muhit al-A'aam wa al-Bahr al-Khadm,* (Tehran: Muassasah al-Tiba'ah wa al-Nashr fi Wizarah al-Irshad al-Islami, 1422 H), Vol. 1.

Asad, Muhammad, *The Messaage of the Quran,* (www.islamicbulletin.org).

Asfahani, al-Ragib al-, *Mufradat Alfad al-Qur'an,* (Damaskus: Dar al-Qalam, 2009).

Aziz, Rahmat, *Pengalaman Spiritual dengan Kebahagiaan Pada Guru Agama Sekolah Dasar,* (Proyeksi, Vol. 6 (2), 2011).

Berger, Peter L. (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Washington: Ethics and Publics Policy Centre, 1999).

Davis, John V., *An Overview of Transpersonal Psychology,* (The Humanistic Psychologist, 31 (2-3), 2003, Spring).

http://print.kompas.com/baca/2015/05/21/Masyarakat-TerbelengguStres.

http://www.kompasiana.com.

Jaili, 'Abdulkarim Ibn Ibrahim al-, *al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail,* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1997).

Kalantari, Mehrdad, *Pemikiran Filosofis Mulla Sadra Sebagai Landasan Teoritis Psikologi Islam,* dalam Mulla Shadra: *Jurnal Filsafat islam daan Mistisisme,* Rausyan Fikr, No. 2, vol. 1, 2010.

Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif untuk Memahami Kandungan Batin Al-Quran,* (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2018).

Kuhsari, Ishaq Husaini, Al Quran & Tekanan Jiwa: Diagnosis Problem Kejiwaan Manusia Modern dan Solusi Qur'ani dalam Mengatasi dan Menyembuhkannya, (Jakarta: Sadra Press, 2012).

Mustafawî, Hasan Al-, *at-Tahqîq fî Kalimat al-Quran,* (Tehran: Markaz Nashr Athar al-'Allamah al-Mustafawî, 1385 H), Vol. 13.

Nasr, Hossein, *Islam dan Nestapa Manusia Modern,* (Bandung: Pustaka, 1983).

Nawawi, Muhammad Ibn 'Umar al-, *Marah Labid li Kashf Ma'na al-Qur'an al-Majid,* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1417 H), Vol. 2.

Razi, Muhammad Ibn 'Umar al-Fakhr al-, *Mafatih al-Ghayb,* (Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-'Arabi, 1420 H), Vol. 26.

Sadra, Sadr al-Muta'alihin Mulla, *al-Hikmah al-Muta'aliah*

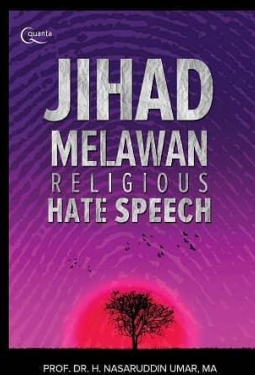
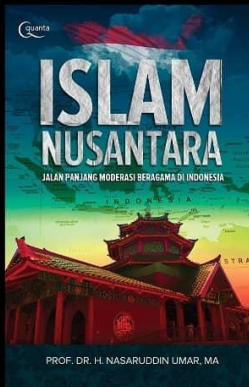
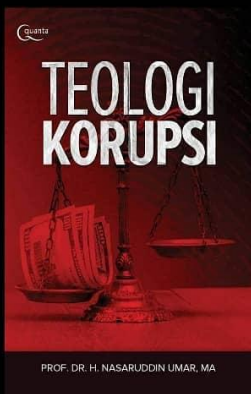
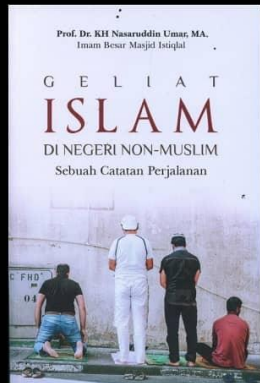
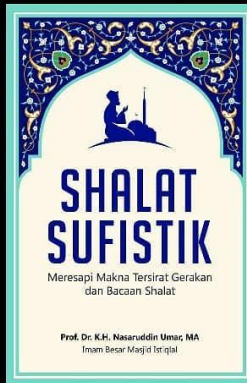
fi al-Asfar al-'Aqliyah al-Arba'ah, (Beirut: Dar al-Ihya al-Turath, 1050 H), Vol. 3.

Syirazi, Nasir Makarim, *al-Amthal fi Tafsir Kitab Allah al-Munazzal,* (Qum: Mansyurat Madrasah al-Imam 'Ali Ibn Abi Talib, 1421 H), Vol. 14.

TabaTaba'i, Muhammad Husein al-, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an,* (Qum: Muassasah al-Nashr al-Islami, 1417 H), Vol. 17.

Umar, Nasaruddin, *Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan: Belajar 9 Seni Hidup Bahagia di Dunia dan Akhirat,* (Ciputat-Jakarta Selatan: Al-Ghazali Center, Januari 2008).

__________, *Tasawuf Modern: Jalan Mengenal dan Mendekatkan Diri Kepada Allah Swt,* (Jakarta: Republika, 2014).

Wilcox, Lynn, *Ilmu Jiwa Berjumpa Tasawuf: Sebuah Upaya Spiritualitas Psikologi,* (Jakarta: Serambi, 2003).

Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA

MENYIKAPI KONDISI MABUK KAUM SUFI

(Catatan Ringan Atas Catatan Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA dalam Buku *the Spiritulity of Name*; Merajut Kebahagiaan Hidup Dengan Nama-Nama Allah)

Kholilurrohman
Dosen Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta

"Tidak hanya para peminum yang bisa merasakan mabuk, seorang sufi-pun bisa mengalami hal sama. Hanya saja mabuk-nya kalangan sufi berbeda dengan mabuk-nya seorang peminum. Mabuk seorang sufi adalah mabuk positif, sementara mabuk seorang peminum adalah mabuk negatif".

Prof. Dr. Nasaruddin Umar, MA.
dalam The Spiritulity Of Name, h. 106

Mukadimah

Mendengarkan kisah-kisah para wali *jadzab* itu sangat menarik, mengasyikan, menyegarkan, tapi juga seringkali menjadikan kita mengernyutkan dahi, plus mendebarkan. Ada banyak kisah tentang itu, anda bisa merujuk, misalakan salah satunya, ke kitab karya asy-Sya'rani berjudul *ath-Thabaqât al-Kubrâ*. Bahkan saya sendiri punya banyak cerita tentang para wali *jadzab,* baik kisah-kisah atau cerita dari beberapa teman yang sempat bertemu dengan mereka, atau bahkan "mungkin"

saya sendiri bertemu dengan mereka, dan dengan mata kepala sendiri saya melihat bagaimana tingkah laku mereka. Tentu ada yang lucu, aneh, hingga beberapa yang ajaib. Walaupun sebenarnya saya sendiri tidak tahu "keadaan" *(al-Hâl)* mereka. Karena itulah maka saya katakan "mungkin" saya bertemu mereka. Maksud saya; bisa saja mereka adalah benar sebagai para wali *jadzab*. Allâh A'lam. Saya hanya berpegang dengan perkatan Imâm ash-Shûfiyyah; Ahmad ar-Rifa'i:

سَلِّمْ لِلْقَوْمِ أَحْوَالَهُمْ مَا لَمْ يُخَالِفُوا الشَّرْعَ فَإِنْ خَالَفُوا الشَّرْعَ فَكُنْ مَعَ الشَّرْعِ

> *"Jangan engkau hiraukan kaum sufi terhadap keadaan apapun yang ada pada diri mereka selama mereka tidak menyalahi syara', namun jika mereka menyalahi syara' maka ikutilah syara' -jangan mengikuti mereka-".*[1]

Di antara kisah-kisah tersebut, -- yang pernah saya lihat sendiri --; kami saat itu berkumpul, ada sekitar 15 orang, membuat *halaqah,* mengelingi "orang *jadzab*" itu, hampir semua orang saat itu menghisap rokok, termasuk orang *jadzab* itu. Tapi tidak ada seorangpun yang berbicara. Kita semua diam. Sesekali orang *jadzab* itu bertanya, lalu salah seorang dari kita menjawab ringkas. Setelah itu diam lagi, hening. Hanya asap rokok memenuhi ruangan. Semuanya diam hingga berjam-jam, melewati tengah malam. Tanpa terasa asbak rokok yang ada di hadapan kita sudah penuh dengan abu rokok dan puntung. Tiba-tiba orang *jadzab* itu minta agar semua abu dan puntung rokok itu dikumpulkan dalam satu piring yang sedikit besar. Lalu si *jadzab* minta minyak wangi. Kebetulan di tas saya ada, minyak wangi botol kecil yang biasa dipakai oles *(roll)*. Saya berikan kepadanya. Si *jadzab* membukanya, lalu

[1] Ar-Rifa'i, *Maqâlât Min al-Burhân al-Mu'ayyad,* h. 17

menaburkannya di piring yang penuh dengan abu rokok itu. Lalu ia membakarnya. Ajaibnya, api membesar, seperti disiram bensin. Setelah api padam si *jadzab* minta air di ember. Lalu ia menaburkan abu rokok dan puntung-puntung rokok yang telah terbakar itu di ember tersebut. Setelah mengaduknya dengan rata ia berkata: "Tutup, dan diamkan selama dua minggu, setelah itu buka, maka akan jadi minyak wangi. Silahkan dibagi-bagikan". Prilaku aneh, ajaib, bahkan cendrung konyol.

Adanya keadaan mabuk bagi sebagian orang sufi seperti dalam catatan di atas *(al-wajd)* adalah sebuah kemungkinan. Al-Qusyairi memberikan pendekatan dengan kasus perempuan-perempuan yang memotong jari-jari mereka saat melihat ketampanan Nabi Yusuf. Perempuan-perempuan tersebut lupa dengan keadaan diri mereka sendiri, lupa dengan keadaan sekitarnya, bahkan mereka tidak merasakan sakit sama sekali dari luka jari-jari tangan yang telah mereka potong sendiri. Keasyikan mereka semakin bertambah lagi ketika mereka berkata, sebagaimana difirmankan Allah:

وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ (يوسف: 31)

> *"Mereka (perempuan-perempuan tersebut) berkata: Demi Allah ini bukanlah manusia, ini tidak lain kecuali malaikat yang mulia". (QS. Yusuf: 31)*

Apa yang dikatakan oleh perempuan-perempuan tersebut benar-benar merupakan ungkapan dari hilangnya rasa dan asa. Mereka sama sekali tidak merasakan keberadaan diri mereka dan segala apa yang ada di sekitarnya, akal mereka hanya terkonsentrasi kepada ketampanan Nabi Yusuf. Dari sini para ulama berkata jika hilangnya kesadaran semacam ini dapat terjadi karena terkonsentrasi kepada sesama makhluk sebagai sebuah kemungkinan, maka kemungkinan kehilangan

kesadaran seperti itu dapat pula terjadi saat terkonsentrasi pada *al-Khâliq*[2].

Namun demikian, saya sedikit memiliki pandangan berbeda dengan Prof. Nasar, -kita biasa menyebut nama beliau demikian-, terkait dengan kondisi seorang sufi yang sedang mabuk seperti yang digambarkan di atas, termasuk dalam pandangan umum dalam memahami makna-makna sifat-sifat Allah di atas, seperti yang dituangkan oleh Prof. Nasar dalam Buku *The Spiritulity Of Name*. Juga, pandangan saya ini sedikit berbeda dengan umumnya orang-orang di kebanyakan di Perguruan Tinggi. Terutama dalam menyikapi *syathahât* atau *ad-da'âwâ al-'arîdlah* dari sebagian wali-wali *jadzab*.

Memahami Makna *at-Tauhîd* Dan *at-Tafrîd*

Pertama-tama saya hendak berangkat dari pemahaman ke-Esa-an Allah atau *at-Tauhîd*. Arti kata *at-Tauhîd* sama dengan kata *at-Tafrîd*; yaitu mengesakan Allah, tidak menyekutukan-Nya dengan suatu apapun. Artinya tidak ada suatu apapun yang menyerupai Allah. Allah berfirman:

وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ (البقرة: 163)

"Dan Tuhan kalian adalah Tuhan yang Esa, tidak ada Tuhan yang berhak disembah kecuali Dia yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang". (QS. al-Baqarah: 163)

Al-Junaid al-Baghdadi berkata: "Tauhid adalah mengesakan *al-Qadîm* (Yang tidak memiliki permulaan; Allah) dari *al-Muhdats* (Segala yang baharu; makhluk)"[3].

Dalam kesempatan lain tentang definisi tauhid al-Junaid juga berkata:

[2] al-Qusyairi, *ar-Risâlah*, h. 68
3 al-Qusyairi, *ar-Risâlah*, h. 41 dan h. 300

> "Tauhid ialah berkeyakinan bahwa Dia (Allah) tidak ada sekutu bagi-Nya, tidak terpisah-pisah, tidak melahirkan, dan tidak dilahirkan. Dan menfikan adanya sekutu bagi-Nya, menafikan adanya lawan bagi-Nya, menafikan adanya keserupaan bagi-Nya. Serta menetapkan keberadaan-Nya tanpa ada keserupaan (*Tasybîh*), tanpa disifati dengan sifat-sifat benda (*Takyîf*), tanpa membayangkan-Nya (*Tashwîr*) dan tanpa menyerupakan-Nya dengan suatu apapun (*Tamtsîl*). Dia Allah Tidak menyerupai apapun dan tidak ada apapun yang menyerupai-Nya"[4].

Al-Qusyairi berkata: "Tauhid adalah menghukumi bahwa Allah tidak ada sekutu bagi-Nya"[5]

Dzunnun al-Mishri ketika ditanya definisi tauhid beliau menjawab:

> "Tauhid ialah berkeyakinan bahwa Allah maha kuasa terhadap segala sesuatu tanpa Dia menyatu dengan sesuatu itu sendiri, dan bahwa Allah Pencipta segala sesuatu tanpa Dia menyentuh segala sesuatu tersebut. Sesungguhnya Allah Pencipta segala sesuatu, dan tidak ada suatu apapun yang menciptakan Allah. Dan apapun terbayang dalam benakmu tentang Allah maka Allah tidak seperti demikian itu"[6].

Dari beberapa definisi tauhid yang diungkapkan oleh sebagian ulama sufi di atas dapat kita pahami bahwa pondasi tauhid adalah keyakinan bahwa Allah tidak menyerupai segala apapun dari ciptaan-Nya. Allah bukan benda, sifat-sifat

---

[4] al-Qusyairi, *ar-Risâlah*, h. 299
[5] al-Qusyairi, *ar-Risâlah,* h. 298
[6] al-Qusyairi, *ar-Risâlah,* h. 299

Allah bukan sifat-sifat benda, maha suci dari segala bentuk dan ukuran, tidak terikat oleh dimensi (panjang, lebar, dan kedalama), tidak terikat oleh ruang dan waktu. Allah ada tanpa tempat dan tanpa arah.

Kritik Terhadap Pembagian Tasawuf Kepada Akhlaqi Dan Falsafi

Belakangan ini timbul faham pembagian tasawuf kepada tasawuf akhlaqi (terkadang juga disebut tasawuf sunni) dan tasawuf falsafi. Menurut faham pembagian ini, tasawuf sunni atau tasawuf akhlaqi adalah tasawuf yang secara konsisten memegang teguh ajaran-ajaran al-Qur'an dan Sunnah, sementara yang kedua; aliran tasawuf filosofis adalah tasawuf di mana para pemeluknya cenderung mengungkapkan kata-kata ganjil *(syathahât)* yang mengarah kepada kayakinan-keyakinan *hulûl* dan *ittihâd,* bahkan mengarah kepada pelanggaran-pelanggaran terhadap ajaran-ajaran syari'at.

Pembagian tasawuf semacam ini menjadikan bumerang tidak hanya terhadap para ulama Islam, tapi juga terhadap kaum sufi sendiri, padahal sesungguhnya pokok-pokok ajaran tasawuf secara keseluruhan adalah ajaran yang dilandaskan kepada al-Qur'an dan Sunnah. Dan sesungguhnya setiap ajaran yang menyalahi ajaran al-Qur'an dan Sunnah, apapun namanya, maka ajaran tersebut tertolak dan sesat. Membagi tasawuf kepada dua aliran tersebut nyata seakan memberikan jutifikasi terhadap keberadaan tasawuf yang menyalahi al-Qur'an dan hadits, dalam hal ini aliran tasawuf filosofis. Padahal dari semenjak awal dibukukannya ajaran-ajaran tasawuf sebagai sebuah disiplin ilmu, seperti al-Qusyairi yang telah membukukan *ar-Risâlah*, telah menyerang habis faham-

faham *hulûl* atau *ittihâd* yang dibawa oleh para sufi gadungan, atau di masa sekarang disebut sebagai para pengikut tasawuf filosofis. Kaum sufi pada masa-masa awal pasca priode sahabat dan tabi'in telah giat memerangi keyakinan *hulûl* dan *ittihâd* ini. Al-Qusyairi sendiri menuliskan *ar-Risâlah* karena untuk tujuan membedakan antara mereka yang benar-benar sufi dengan mereka yang sebagai sufi gadungan. Beliau menuliskan bahwa di antara tanda-tanda kaum sufi gadungan tersebut adalah bahwa mereka mepropagandakan akidah *hulûl* dan *ittihâd*. Simak pernyataan al-Qusyairi dalam mengkritisi kaum sufi gadungan yang beliau tulis dalam kitab *ar-Risâlah* tersebut:

> "Mereka menganggap enteng perbuatan-perbuatan ibadah, menghinakan puasa dan shalat, mereka berjalan dalam kelalaian-kelalaian, tunduk mengikuti segala hawa nafsunya, sedikit perhatian terhadap hal-hal yang diharamkan, tidak peduli apakah halal atau haram dengan segala apa yang mereka ambil dari orang lain; baik yang diambil dari laki-laki, perempuan, atau dari para penguasa. Perbuatan buruk mereka tidak hanya sebatas ini, bahkan mereka kemudian memberikan isyarat bahwa mereka telah sampai kepada hakekat-hakekat (al-haqâ-iq) dan ketinggian derajat (al-*Ahwâl*). Mereka mengaku telah bebas dari belenggu perbudakan -sebagai hamba atau manusia biasa-. Mereka meyakini telah meraih hakekat wushûl, mengaku sebagai para pembawa kebenaran di mana hukum-hukum kebenaran tersebut berada di bawah tangan mereka. Mereka mengaku bahwa Allah tidak akan menyiksa atas segala perbuatan yang telah mereka lakukan, atau apa yang telah mereka tinggalkan. Mereka mengaku bahwa

ketika disingkapkan kepada mereka rahasiah-rahasiah keesaan maka mereka tercerabut secara keseluruhan, hingga menjadi hilang dari mereka hukum-hukum kemanusiaan, dan kemudian mereka kekal di dalam fanâ dengan nur-nur ketuhanan. Mereka mengaku bahwa ketika mereka berbicara maka yang berbicara adalah bukan mereka, dan ketika mereka berbuat maka perbuatan tersebut adalah bukan perbuatan mereka"[7].

Gambaran sikap penentangan semacam ini tidak hanya dalam ungkapan-ungkapan al-Qusyairi, tapi juga kita temukan dalam kebanyakan ungkapan-ungkapan kaum sufi sejati. Seperti al-Kalabadzi dalam karyanya at-Ta'arruf Li Madzhab Ahl at-Tashawwuf persis menggambarkan para ahli *hulûl* dan *ittihâd* seperti gambaran al-Qusyairi di atas, yang sekaligus beliau juga menyerang dua keyakinan sesat tersebut. Gambaran yang persis sama juga di tuangkan oleh al-Ghazali dalam al-Munqidz Min adl-Dlalâl, dan sekaligus memeranginya.

Di lapangan tasawuf praktis, pada sekitar empat dan lima hijriah, memang terjadi ungkapan-ungkapan yang cenderung menggambarkan akidah *hulûl* dan *ittihâd*, yang disebut dengan *syathahât*. Namun realitas ini tidak kemudian menjadi justifikasi bagi keberadaan faham tasawuf filosofis yang mengklaim bahwa akidah *hulûl* dan *ittihâd* sebagai bagian dari akidah Islam. Oleh karena itu dalam sejarah kita mendapati bahwa orang-orang yang berkeyakinan *hulûl* dan *ittihâd* telah dihukum bunuh oleh para ulama sendiri. Keperti kasus al-Husain Ibn Manshur al-Hallaj, atau dalam sejarah nusantara peristiwa Syekh Siti Jenar yang dihukum bunuh dengan fatwa atau kesepakatan Wali Songo. Dan sesungguhnya dalam hampir seluruh peristiwa

[7] Al-Qusyairi, *ar-Risâlah*, h. 37

pemberlakuan-pemberlakuan hukum bunuh tersebut adalah ketetapan dari para ulama dan kaum sufi sendiri.

Secara tegas, kita bisa tarik kesimpulan bahwa dalam agama Islam tidak terdapat dua ajaran tasawuf; Sunni dan Filosofis. Tasawwuf dalam Islam hanya satu, ialah tasawuf yang berlandaskan ajaran al-Qur'an dan Sunnah. Mengakui keberadaan tasawuf filosofis berarti sama saja dengan menjustifikasi "faham-faham yang menyalahi al-Qur'an dan Sunnah" sebagai bagian dari ajaran Islam, padahal tasawuf filosofis ini sedikitpun tidak akan pernah dapat disatukan dengan tasawuf sunni. Sementara itu telah jelas bahwa agama Islam tidak membawa dua ajaran yang saling bertentangan. Secara sederhana kita katakan bahwa Rasulullah yang merupakan makhluk Allah paling mulia dan yang paling tinggi derajatnya tidak pernah mengajarkan faham-faham *hulûl* dan *ittihâd*. Hal yang sama pula tidak pernah diyakini dan tidak pernah diajarkan oleh para sahabat dalam pelajaran-pelajaran mereka kepada kaum *tabi'in* di bawahnya.

Fenomena *Syathahât*; Antara Wali Shâhî Dan Wali *Jadzab*

Dalam definisi as-Sarraj, *syathahât* adalah kata-kata yang merupakan ungkapan dari *al-wajd* yang ada pada diri seseorang yang terkadang dibarengi dengan pengkuan-pengakuan ganjil atau perbuatan-perbuatan "nyeleneh", karena orang tersebut dalam keadaan tidak sadar[8]. Istilah *syathahât* dalam tasawuf secara lebih sederhana kemudian dikenal sebagai kata-kata yang diucapkan oleh sebagian orang yang dianggap sebagai wali Allah, contohnya seperti kata-kata "*Anâ al-Haqq*" (saya

[8] Lihat as-Sarraj, al-Luma', h. 422. as-Sarraj menyebut orang tersebut dengan al-Mustalab.

adalah *al-Haq* --Allah--), *Mâ Fî Jubbatî Illa Allâh* (Tidak suatu apapun di dalam jubahku kecuali Allah), dan parkataan-perkataan nyeleneh lainnya. Ungkapan ungkapan *syathahât* semacam ini juga kadang dituangkan dalam bait-bait syair.

Para ulam sufi sejati telah menjelaskan secara gamblang bahwa kata-kata *syathahât* semacam di atas adalah kufur yang wajib dihindari oleh siapapun. Seorang yang mengungkapkan kata-kata tersebut pantas di jatuhi hukuman, karena kalimat-kalimat tersebut jelas menyalahi kaedah-kaedah keimanan. Simak pernyataan Ahmad ar-Rifa'i:

لَفْظَتَانِ تَثْلَمَتَانِ بِالدِّيْنِ القَوْلُ بِالْوَحْدَةِ وَالشَّطْحُ الْمُجَاوِزُ حَدَّ التَّحَدُّثِ بِالنِّعْمَةِ

"Ada dua kalimat yang menghancurkan agama; berkata-kata dengan wahdah al-wujûd dan kata-kata syathah yang melampaui ukuran Tahadduts Bi an-Ni'mah".[9]

Dalam kesempatan lain, Ahmad ar-Rifa'i juga menuliskan:

إِيَّاكَ وَالْقَوْلَ بِالْوَحْدَةِ الَّتِي خَاضَ بِهَا بَعْضُ الْمُتَصَوِّفَةِ، إِيَّاكَ وَالشَّطْحَ فَإِنَّ الْحِجَابَ بِالذُّنُوْبِ أَوْلَى مِنَ الْحِجَابِ بِالْكُفْرِ (إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاء)

"Jauhilah olehmu berkata-kata dengan wahdah al-wujûd yang sebagian pengaku ahli tasawuf terjerumus di dalamnya, dan jauhilah pula olehmu kata-kata syathah, karena seseorang bila tertutup dengan dosa-dosa jauh labih baik baginya dari pada ia tertutup dengan kekufuran. "Sesungguhnya Allah tidak mengampuni dosa orang yang menyekutukan-Nya, dan Dia (Allah) mengapuni dosa-dosa selain itu (syirik) bagi orang yang Ia kehendaki".[10]

---

[9] Lihat al-Habasyi, *al-Maqâlât as-Sunniyyah Fi Kasyf Dlalalat Ahmad Ibn Taimiyah,* h. 435 mengutip dari Ahmad ar-Rifa'i dalam al-Burhân al-Mu'ayyad.

[10] al-Habasyi, *al-Maqâlât as-Sunniyyah* mengutip dari ar-Rifa'i dalam *al-Burhân al-Mu'ayyad*.

Salah seorang ulama besar, khalifah tarekat ar-Rifa'iyyah; Syekh Abu al-Huda ash-Shayyadi berkata:

وَحَيْثُ إِنّ الْقَوْلَ بالْوَحْدَةِ الْمُطْلَقَةِ وَالْحُلُوْلِ يُؤَدّيْ إِلَى الكُفْرِ وَالعِيَاذُ بِاللهِ تَعَالَى، وَالشّطَحَاتِ وَالدّعَاوَى الْعَرِيْضَةِ تُؤَدّيْ إِلَى الْفِتْنَةِ وَتُزْلِقُ بِقَدَمِ الرَّجُلِ إِلَى النّارِ فَاجْتِنَابُهَا وَاجِبٌ وَتَرْكُهَا ضَرْبٌ لاَزِبٌ، وَكُلُّ ذَلِكَ مِنْ طَرِيْقِ شَيْخِنَا الإِمَامِ السّيّدِ أَحْمَدَ الرّفَاعِيّ الْحُسَيْنِيّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وَعَنّاَ بِهِ، وَبِهذَا أَمَرَ أَتْبَاعَهُ وَأَشْيَاعَهُ وَحَثّ عَلَى ذَلِكَ أَصْحَابُهُ وَأَحْزَابُه

"Sesungguhnya berkata-kata dengan al-wahdah al-muthlaqah dan hulûl menyebabkan jatuh dalam kekufuran, Na'ûdzu Billâh. Dan syathahât, juga pengakuan-pengakuan yang menyesatkan dapat menyebabkan kepada fitnah dan dapat menggelincirkan kaki seseorang ke neraka. Maka menghindarinya adalah kewajiban dan meninggalkannya adalah keharusan yang pasti. Semua ini adalah berasal dari ajaran Syekh kita; al-Imâm as-Sayyid Ahmad ar-Rifa'i al-Husaini -semoga Allah meridlainya dan meridlai kita-, dan dengan ajaran inilah ia memerintahkan para pengikutnya, para sahabat dan golongannya".[11]

Hanya saja yang harus menjadi perhatian kita di sini ialah bahwa para wali Allah dalam proses pencapaian derajat kewaliannya tersebut melalui Maqâmât dan *ahwâl*, dan di antara tingkatan dalam proses menaiki tangga kewalian terdapat tingkatan-tingkatan dengan berbagai keadaan di dalamnya, salah satunya apa yang disebut dengan *al-wajd*. *Al-wajd* adalah suatu keadaan yang datang (al-Wârid) kepada hati seseorang dengan tanpa diduga-duga dan dengan tanpa dibuat-buat. Sebagian ulama sufi mengatakan bahwa *al-wajd* adalah al-Mushâdafah; artinya keadaan yang datang kepada

[11] al-Habasyi, *al-Maqâlât as-Sunniyyah*, h. 436

hati seseorang tanpa dibuat-buat dan tanpa diduga-duga[12]. Keadaan-keadaan *al-wajd* semacam ini adalah buah hasil dari pengamalan-pengamalan yang konsisten *(al-Awrâd)* terhadap perkara-perkara sunnah. Karenanya, siapa yang konsisten dalam menambah dan melakukan kesunahan-kesunahan *(al-Awrâd)* maka akan bertambah pula rahasia-rahasia *(al-Mawâjid)* yang dikaruniakan Allah kepadanya. Abu Ali ad-Daqqaq berkata:

> "Berbagai keadaan yang datang pada hati seseorang *(al-Wâridat)* itu tergantung kepada sejauh mana orang tersebut memiliki konsistensi dalam melakukan amalan-amalannya *(al-Awrâd)*. Seorang yang tidak memiliki amalan yang tetap *(al-Wird)* pada wilayah zahirnya maka ia tidak akan memiliki *al-Warid* pada wilayah batinnya. Setiap *al-wajd* yang datang kepada seorang yang tidak memiliki *al-Wird* maka hakekatnya hal itu bukan *al-wajd*. Seperti halnya bila seseorang

[12] Definisi ini diungkapkan oleh al-Junaid al-Baghdadi, diambil dari firman Allah "*Wa Wajadû Mâ 'Amilû Hâdlira…*" QS. al-Kahfi: 49, artinya bahwa mereka (orang-orang beriman) mendapati buah hasil dari apa yang telah mereka perbuat dengan tanpa diduga-duga. Secara bahasa segala sesuatu menimpa hati, baik kegelisahan maupun kesenangan disebut *al-wajd*. Sebagian kaum sufi mengatakan bahwa proses datang *al-wajd* tidak dapat diungkapkan dalam bentuk kata-kata, karena hal itu merupakan rahasiah antara orang yang bersangkutan dengan Allah. Sahl al-Tustari berkata: Setiap *al-wajd* yang tidak dibenarkan oleh al-Qur'an dan Sunnah maka *al-wajd* tersebut adalah kebatilan. Abu Sa'id Ahmad ibn Bisyr al-A'rabi mengatakan bahwa *al-wajd* adalah tangga pertama bagi orang yang masuk ke dalam Wilâyah al-khusûs. Ketika mereka merasakan *al-wajd* ini maka hati-hati mereka menjadi tersinari, hingga hilanglah keraguan-keraguan dari mereka. As-Sarraj menuliskan bahwa bentuk *fanâ'* karena *al-wajd* ini bermacam-macam, bisa dalam bentuk tangisan, pingsan, teriak, rintihan, dan lain sebagainya. Lihat as-Sarraj, *al-Luma'*, h. 375-389.

Dalam tinjauan terminologis, *al-wajd, al-ghalabah, al-sukr, al-salb, al-ghaibah* dan *al-fanâ'* memiliki kandungan makna yang sangat mirip. Namun demikian para ulama sufi memberikan definisi yang berbeda antara satu dengan lainnya. Yang menyatukan di antara *al-Ahwal* tersebut adalah bahwa seseorang ketika kedatangan salah satu dari perkara-perkara tersebut maka ia seakan merasakan kehilangan kesadarannya dan lupa dengan segala apa yang ada di sekitaranya. Sementara yang membedakan di antara al-ahwal tersebut adalah pada tingkatan besar kecilnya "kehilangan kesadaran" itu sendiri.

> dalam praktek zahirnya memiliki konsistensi maka ia dapat merasakan manisnya ketaatan-ketaatan ibadah yang ia lakukan tersebut, demikian pula bila seseorang konsisten dalam membina wilayah batinnya (dengan amalan-amalan Sunnah; *al-Awrâd*) maka ia akan mendapatkan *al-Mawâjid*[13].

Kemudian *al-wajd* yang datang kepada seseorang adakalanya sangat kuat. *Al-wajd* yang sangat kuat semacam ini memiliki pengaruh besar terhadap moralitas seseorang. Adakalanya seseorang karena kedatangan *al-wajd* maka ia berada dalam keadaan di mana ia tidak sadarkan diri dengan segala sesuatu yang ada di sekelilingnya, ia hanya berkonsentrasi dalam wilayah batin yang sedang merasakan al-Mawâjid. Inilah yang disebut dengan *al-fanâ*. Al-Qusyairi menggambarkan *fanâ* semacam ini dengan mengatakan bahwa dalam keadaan ini seseorang menjadi lupa tentang dirinya dan orang-orang atau keadaan di sekelilingnya. Sebenarnya dirinya ada, demikian pula setiap makhluk yang ada di sekelilingnya, mereka semua ada, hanya saja ia tidak sadar terhadap keberadaan mereka dan keberadaan dirinya. Ia seakan tidak memiliki rasa dan indra[14]. Akal dan kesadaran orang ini menjadi hilang. Inilah seorang yang disebut *majdzûb*; seorang yang tercerabut akal dan kesadarannya.

Kemudian status seorang yang sedang *jadzab* semacam ini adalah seperti hukum orang yang hilang akalnya; ia tidak memiliki beban syari'at, artinya bukan sebagai orang *mukallaf*, karena ia tidak memiliki kesadaran akal. Karena itu pula apapun yang ia katakan dan yang ia lakukan secara syari'at

[13] al-Qusyairi, *ar-Risâlah,* h. 62
[14] al-Qusyairi, *ar-Risâlah,* h. 68

tidak memiliki konsekuensi hukum[15]. Dalam keadaan *jadzab* semacam inilah ada kemungkinan dari mulut seorang wali Allah keluar kata-kata syathah atau perbuatan-perbuatan ganjil. Dalam hal ini salah seorang sufi terkemuka di masanya; Syekh Abu Madyan berkata:

وَنَحْنُ إِذَا طِبْنَا فَطَابَتْ عُقُوْلُنَا * وَخَامَرَنَا خَمْرُ الْغَرَامِ تَهَتّكْنَا

فَلاَ تَلُمِ السَّكْرَانَ فِي حَالِ سُكْرِهِ*قَدْ رُفِعَ التّكْلِيْفُ فِي سُكْرِنَا عَنَّا

> *"Apa bila kita telah bersih, maka menjadi bersih pula akal kita. Dan apa bila kita terkonsentrasi dalam keadaan kecintaan, maka kita manjadi lupa terhadap diri sendiri dan sekitar kita. Maka janganlah engkau mencaci seorang yang mabuk dalam keadaaan mabuknya, karena taklif (beban syariat) telah diangkat dari kita yang sedang mabuk (hilang ingatan)".*

Dalam sebuah hadits diriwayatkan bahwa Rasulullah bersabda:

---

[15] Faedah penting: Para ulama dari empat madzhab sepakat dalam membagi kekufuran kepada tiga bagian. Sebagai berikut: Pertama; *Kufr I'tiqâdi;* ialah keyakinan-keyakinan yang menyalahi akidah Islam, seperti doktrin trinitas Kristen, berkeyakinan bahwa Allah memiliki sifat-sifat seperti saifat-sifat makhluk seperti duduk, bertempat, memiliki arah, bergerak, diam dan lainnya. Kedua; *Kufr Fi'li;* adalah kekufuran yang disebabkan oleh perbuatan-perbuatan, seperti membuang lambaran-lembaran al-Qur'an di tempat menjijikan, mengencingi, meludahi atau berbuat manghinakan al-Qur'an, hadits atau kitab-kitab yang memuat ajaran-ajaran Islam. Ketiga; *Kufr Qauli;* adalah kekufuran karena ucapan, seperti mencacimaki Allah, para Nabi, para Malaikat, ajaran-ajaran-Nya atau segala sesuatu yang diagungkan dalam syari'at Islam. Macam kufur yang terakhir ini adalah hal yang banyak terjadi di masyarakat kita.

Tentang *Kufr Qauli*, ada di antaranya keadaan-keadaan yang dikecualikan. Di antaranya; dalam keadaan dipaksa dengan ancaman dibunuh *(al-Mukrah Bi al-Qatl)*, dalam keadaan kesalahan ucapan (Sabq al-Lisân); artinya orang tersebut hendak mengucapkan sesuatu namun yang keluar dari mulutnya sesuatu yang lain tanpa dia kehendaki, termasuk di antaranya kata-kata kufur yang keluar dari mulut yang sedang jadzab karena kehilangan kesadarannya *(Hâlah Ghaibubah al-'Aql)*. Lihat al-Habasyi, *al-Syarh al-Qawîm Syarh ash-Shirâht al-Mustaqîm*, h. 49-59. Lihat pula *al-Hishni, Kifâyah al-Akhyâr,* j. 2, h. 200. Lihat pula *al-Qâdlî Iyadl, asy-Syifâ*, j. 2, h. 229. Lihat Pula *as-Sayyid Bakri, Hâsyiah I'ânah ath-Thalibîn,* j. 4, h. 151.

لاَ يَبْلَغُ الْعَبْدُ حَقِيْقَةَ الإِيْمَانِ حَتّى يَظُنّ النّاسُ أَنّهُ مَجْنُوْنٌ (رَوَاهُ أَحْمَدُ وَأَبُوْ يَعْلَى وَابْنُ حِبّان فِي صَحِيْحِهِ وَقَالَ الْحَاكِمُ صَحِيْحُ الإِسْنَاد)

"Tidaklah seorang hamba sampai kepada hakekat keimanan hingga orang-orang menyangkanya seakan-akan ia telah menjadi gila" (HR. Ahmad, Abu Ya'la, Ibn Hibban dalam kitab Shâhîh-nya, dan dinyatakan oleh al-Hakim bahwa sanadnya shahih).

Diriwayatkan dari al-Hasan al-Bashri, bahwa ia berkata: "Apa bila saya melihat Mujahid maka seakan saya melihatnya seperti orang yang kebingungan karena kehilangan keledainya". Perkataan ini diungkapkan oleh al-Hasan untuk menggambarkan kekuatan *al-wajd* yang datang kepada Mujahid; murid dari sahabat Abdullah ibn Abbas.

Dalam kisah sufi lainnya diriwayatkan bahwa suatu ketika ada seorang yang di dalam doanya berkata: "Ya Allah, Engkau di dunia ini tidak dapat dilihat dengan mata, maka berikanlah kepada hatiku sesuatu yang menjadikannya dapat merasakah "tenang" (as-Sakînah)". Tiba-tiba orang tersebut pingsan tanpa diketahui sebabnya. Setelah orang tersebut sadar lalu ia mengucapkan kata-kata tasbîh berulang-ulang. Ketika ditanya apa yangterjadi, ia menjawab: "Aku telah diberikan ketenangan (as-Sakînah) sebagai pengganti dari melihat kepada-Nya, dan aku katakan: Wahai Tuhan, aku tidak sadarkan diri dalam kecintaanku kepada-Mu, dan aku tidak dapat menahan diri untuk mengatakan apa yang telah aku katakan"[16].

Tentang orang yang majdzûb, atau dalam ungkapan as-Sarraj seorang yang ma'khûdz atau mustalab, seorang penyair sufi berkata:

---

[16] Lihat as-Sarraj, al-Luma', h. 421

فَلاَ تَلُمْنِي عَلَى مَا كَانَ مِنْ قَلَقِيْ* إِنِّي بِحُبِّكَ مَأخُوْذٌ وَمُسْتَلَبُ

"Maka janganlah Engkau -wahai Tuhanku- menyiksaku karena gundah dan gelisah yang ada pada diriku, sesungguhnya aku dalam kecintaanku kepada-Mu seorang yang ma'khûdz dan mustalab (tidak sadarkan diri)".[17]

Dalam *al-Anwar al-Qudsiyyah,* Abdul Wahhab asy-Sya'rani mengutip sebuah cerita yang pernah terjadi di masa Nabi Sulaiman. Cerita ini merupakan pendekatan dalam menggambarkan bahwa keadaan hilangnya kesadaran saat konsentrasi penuh dalam keasyikan, kecintaan atau lainnya, adalah sebuah kemungkinan. Diceritakan bahwa ada dua ekor burung, jantan dan betina, yang sedang bercumbu di atas kubah istana Nabi Sulaiman. Sang jantan dalam keasyikan karena kebesaran cintanya kepada sang betina, dalam rayuannya ia berkata: "Wahai kekasihku, bukti apakah yang engkau inginkan dariku supaya engkau yakin bahwa hatiku penuh dengan cinta kepadamu? Bahkan bila engkau berkehandak agar aku merobohkan kubah istana Sulaiman ini dan aku timpakan kepadanya maka akan aku lakukan demi engkau". Tiba-tiba perkataan burung jantan ini diadukan oleh angin kepada Nabi Sulaiman. Lalu keduanya dipanggil untuk diintrogasi. Nabi Sulaiman berkata kepada burung jantan: "Apa yang mendorongmu mengucapkan kata-kata tersebut, tidakkah engkau sadar bahwa engkau tidak akan mampu untuk merobohkan kubah Istanaku?". Sang burung menjawab: "Wahai Nabi Allah, janganlah engkau marah, karena aku mengucapkannya dalam keadaan tidak sadar karena kecintaannku kepadanya, aku mengucapkannya dalam

[17] as-Sarraj, *al-Luma'*, h. 421

keasyikan cintaku". Nabi Sulaiman lalu memaafkannya[18].

Namun demikian yang harus menjadi catatan penting bagi kita ialah bahwa para ulama telah sepakat bila kata-kata atau *syathahât* yang keluar tersebut adalah kata-kata kufur maka tetap hal itu sebagai sebuah kekufuran yang harus dijauhi oleh setiap muslim. Dan siapapun yang berucap dengan kata-kata kufur tersebut dalam keadaan normal atau dalam keadaan kesadarannya maka ia dihukumi kafir, telah keluar dari Islam dan menjadi murtad. Dan dengan demikian seluruh hukum-hukum bagi seorang yang murtad diberlakukan atasnya.

Kemudian dari pada itu seorang wali *jadzab* yang mengucapkan kata-kata *syathahât*, walaupun mereka tidak memiliki konsekwensi hukum, namun sebagian ulama menyatakan bahwa mereka tetap dijatuhi hukuman, dalam bentuk *ta'zîr*; yaitu hukuman dalam bentuk fisik, seperti pukulan, cambukan atau semacamnya. Ada beberapa alasan mendasar mengapa hukuman *ta'zîr* diberlakukan kepada mereka, di antaranya untuk mengingatkan orang-orang awam bahwa kata-kata kufur atau *syathahât* adalah perkara buruk yang menyebabkan seseorang jatuh dalam kekufuran atau menjadi murtad. Dengan demikian maka orang-orang awam tersebut menghindari kata-kata *syathahât* dan tidak menjadikannya sebagai bagian dari ajaran Islam. Faedah lainnya dari diberlakukan *ta'zîr* dalam bentuk pukulan atau

[18] Lihat asy-Sya'rani, *al-Anwâr al-Qudsiyyah,* j. 2, h. 20. Banyak sekali contoh-contoh yang diberikan para ulama untuk memberikan pendekatan dalam hal ini. Salah satunya, Abu Bakr al-Kalabadzi, dalam kitab *at-Ta'arruf* memberikan pendekatan contoh *al-sukr* dari perkataan sahabat Haritsah: "Tidak ada bedanya bagiku antara bebatuan dan tanah, seperti juga tidak berbeda bagiku antara emas dan perak". Juga perkataan Ibn Mas'ud: "Saya tidak pernah menghiraukan dua keadaan, apakah saya akan menjadi seorang yang kaya atau menjadi seorang yang fakir. Jika manjadi fakir maka jalannya adalah sabar, dan jika menjadi kaya maka jalannya adalah syukur". Juga perkataan sebagian sahabat nabi: "Selamat datang wahai dua perkara yang dibenci; kematian dan kefakiran".

cambuk terhadap mereka yang *jadzab* agar mereka jera dan tidak mengeluarkan kembali kata-kata *syathahât* tersebut dari mulutnya. Karena hukuman *ta'zîr* dalam bentuk pukulan atau cambuk sangat mungkin dapat memberikan pengaruh, baik kepada orang sadar mapun kepada yang sedang hilang ingatan[19].

Syekh Ahmad al-Maqarri al-Maghribi dalam kitabnya; Idlâ'ah al-Dujunnah Fi I'tiqâd Ahl al-Sunnah menuliskan:

وَمَا يَفُوْهُوْنَ بهِ فِي الشّطْحِ * فَقِيْلَ غيرُ مَقْتَضٍ لِلْقَدْحِ

وَهْوَ إِلَى التّأوِيْلِ ذُو انْتِحَالِ * وَأنّهُمْ قَدْ غُلِبُوْا بِالْحَالِ

وَقِيْلَ بَلْ يُنَاطُ حُكْمُ الظّاهِرِ * بِهِمْ صِيَانَةً لِشَرْعٍ طَاهِرِ

"Dan apa yang mereka (kaum sufi jadzab) ucapkan tentang kata-kata syathah, maka -dalam satu pendapat ulama- hal tersebut tidak mengharuskan adanya cacian baginya (artinya tidak dihukumi), dan syathah tersebut adalah kata-kata yang memiliki takwil, karena sesungguhnya mereka dikalahkan oleh keadaan mereka. Dan dikatakan -dalam pendapat sebagian ulama lainnya- bahwa hukum zahir tetap diberlakukan terhadap mereka (dikenakan hukuman) karena untuk menjaga kemurnian syari'at Islam yang suci".[20]

Dalam penjelasan bait-bait di atas, Syekh Muhammad ad-Dah asy-Syanqithi menyebutkan pernyataan bahwa ada sebagian ulama mengatakan bahwa seorang wali yang dalam keadaan *jadzab* dan berkata-kata *syathahât*; seperti *hulûl* dan *ittihâd*, atau kata-kata kufur lainnya, kepadanya tetap diberlakukan hukum takfîr serta diberlakukan kepadanya

[19] Lebih luas pembahasan ini lihat as-Sayyid Bakri, *Hâsyiah I'ânah,* j. 4, h. 151, mengutip dari Mughni al-Muhtâj dan Tuhfah al-Muhtâj.

[20] al-Maqarri, *Idla'âh ad-Dujunnah Fi I'tiqâd Ahl as-Sunnah,* h. 28-29

hukum-hukum seorang yang keluar dari Islam. Adapun kata-kata *syathahât* yang tidak mencapai batas kekufuran, maka orang yang *jadzab* tersebut tidak dikafirkan. Namun demikian seorang yang dalam keadaan kedua ini tetap dicegah dari kata-kata sesatnya tersebut, bahkan diberi hukuman sesuai dengan kesalahan-kesalahannya, supaya orang-orang awam tidak mengikuti mereka. Ini dikarenakan mereka adalah kaum sufi, di mana kebanyakan tingkah laku dan perkataan mereka menjadi rujukan bagi kebanyakan orang awam.

Hal senada diungkapkan oleh al-Izz ibn Abdissalam, beliau mengatakan bahwa seorang wali yang berkata: "Saya adalah Allah", maka ia dikenakan hukuman (*ta'zîr*) karena bagaimanapun ia bukan seorang yang *ma'shûm*[21]. Artinya jika orang tersebut berkata-kata dalam keadaan tidak sadar (*jadzab*), walaupun ia bukan seorang *mukallaf*, tetap dikenakan hukuman. Karena dengan hukuman tersebut ia mungkin tidak akan kembali berkata-kata semacam itu. Karena *ta'zîr* itu dapat memberikan pengaruh kepada seorang yang hilang ingatan, sebagimana halnya pukulan dapat memberikan pengaruh kepada binatang yang tidak berakal. Adapun bila seseorang berkata-kata semacam di atas dalam keadaan sadar (*shâhî*), maka para ulama telah sepakat bahwa orang tersebut dihukui murtad telah keluar dari Islam. Dan seorang wali Allah yang dalam keadaan *shâhî* tidak akan pernah berkata-kata semacam itu. Karena seorang wali adalah kekasih Allah. Dan siapa yang telah menjadi kekasih Allah maka tidak akan berbalik manjadi musuh-Nya (menjadi kafir). Ini dapat dipahami dari hadits Qudsi yang sangat mashur. Rasulullah bersabda bahwa Allah berfirman:

[21] Lihat al-Habasyi, *at-Thahdzîr asy-Syar'i*, h. 181-182

مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ ءَاذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ (رواه البخاري)

"Siapa yang memusuhi wali-Ku maka Aku telah umumkan kepadanya untuk memeranginya". (HR. al-Bukhari)

Kemungkinan datangnya *al-wajd* yang sangat kuat pada diri seseorang hingga menjadikannya lupa terhadap segala sesuatu adalah kasus-kasus yang terjadi hanya pada sebagaian wali Allah saja. Artinya tidak semua wali Allah pasti mengalami keadaan semacam ini. Sebaliknya, para wali Allah terkemuka atau pimpinan-pimpinan para wali (*Kibâr al-Auliyâ'*) selalu dalam keadaan sadar dan terjaga. Dalam setiap *Maqâmât* dan *ahwal* yang mereka lalui, mereka melampauinya selalu dalam keadaan sadar dan terjaga (*shâhî*). Dan karenanya mereka jauh dari ucapan-ucapan *syathahât*, karena mereka tahu bahwa kata-kata *syathahât* hanyalah kesesatan-kesesatan belaka. Inilah yang ditekankan oleh para *Kibâr al-Auliyâ'* dalam pengajaran terhadap murid-murid mereka, seperti yang telah dipesankan *Sulthân al-Auliyâ' as-Sayyid al-Imâm* Ahmad ar-Rifa'i di atas bahwa seorang hamba jauh lebih baik baginya mati dalam keadaan membawa dosa dengan keimanan yang benar dari pada mati dalam keadaaan kufur karena *syathahât*. Karena dosa apapun dan sebesar apaun masih berada dibawah kemungkinan untuk diampuni oleh Allah, selain dosa karena syirik atau kufur. Dan seorang mukmin pelaku dosa besar seandainya dimasukkan ke dalam neraka karena dosa-dosanya tersebut maka ia tidak akan kekal di dalamnya, berbeda dengan seorang kafir yang akan kekal di dalamnya dan tidak mungkin untuk dapat keluar darinya, seperti yang telah dijanjikan Allah.

Karena itu dalam kebanyakan kisah hidup para *Kibâr al-Auliyâ'*, kita tidak mendapati cerita-cerita bahwa mereka

telah menjadi *jadzab* dan mengeluarkan kata-kata *syathahât*. Yang paling konkrit untuk menunjukkan hal ini adalah orang-orang terkemuka dari kalangan sahabat Rasulullah (*Kibâr ash-Shahâbah*). Mereka semua adalah para wali Allah, bahkan mereka merupakan pucuk-pucuk pimpinan dari seluruh wali Allah, seperti sahabat Abu Bakr, Umar ibn al-Khaththab, Utsman ibn Affan, dan Ali ibn ibn Abi Thalib. Seorang seperti sahabat Abu Bakr, jauh lebih tinggi derajatnya di banding seluruh wali Allah[22]. Dalam setiap kisah hidup para sahabat Rasulullah tersebut kita tidak mendapati bahwa ada di antara *Kibâr ash-Shahâbah* orang-orang yang *jadzab* atau kehilangan kesadaran. Padahal amal ibadah dan wirid-wirid (perbuatan-perbuatan Sunnah) mereka jauh lebih banyak dan lebih berkualitas di banding para wali yang datang sesudahnya.

Demikian pula kita tidak dapati keadaan-keadaan *jadzab* dari *Kibâr al-Auliyâ'* yang datang pasca sahabat Rasulullah. Seperti Uwais al-Qarani, Syekh Ma'ruf al-Karkhi, Syekh as-Sirri as-Saqthi, Syekh Abd al-Qadir al-Jailani, Syekh Ahmad ar-Rifa'i, Syekh Junaid al-Baghdadi, dan lainnya. Karena itu sebagian ulama menyatakan bahwa para wali Allah yang selalu dalam keadaan *shâhî* (sadar dan terjaga) lebih tinggi derajatnya

[22] Yang dimaksud di sini adalah khusus *Kibâr al-Shahâbah*, sahabat-sahabat Rasulullah terkemuka. Seperti sepuluh orang dari sahabat Rasulullah yang diberi jaminan akan masuk surga, atau sahabat-sahabat dari keluarga terdekat Rasulullah seperti Sayyidah 'Aisyah, al-Hasan, al-Husain dan lainnya. Artinya tidak mutlak seluruh sahabat lebih mulia dari para wali Allah yang datang sesudah mereka. Memutlakkan seluruh sahabat Rasulullah lebih mulia dari para wali Allah yang datang sesudah mereka adalah kesalahan besar. Karena ada beberapa orang dari sahabat Rasulullah yang dikenal sebagai orang fasik. Bahkan dalam beberapa hadits diriwayatkan bahwa Rasulullah menyebut langsung nama sahabat yang mencuri harta rampasan perang sebelum diadakan pembagian, seraya mengatakan "Aku melihat barang curiannya menjadi api yang membakarnya". (HR. al-Bukhari). Dengan demikian tidak mutlak seluruh sahabat berada dalam derajat yang sama. Satu dari lainnya memiliki tingkatan yang berbeda. Lihat al-Habasyi, *ad-Durrah al-Bahiyyah Fi Hall Alfâzh al-'Aqidah ath-Thahâwiyyah,* h. 99

di banding mereka yang dalam proses pendakian *Maqâmât* dan *ahwâl*-nya, atau dalam proses menempuh *'aqabât*-nya mengalami *jadzab*.

Dari penjelasan di atas dapat kita tarik kesimpulan sebagai benang merah bahwa kata-kata *syathahât* yang mengandung kekufuran bila diucapkan oleh seseorang, siapaun dia, maka orang tersebut dilihat keadaannya; apakah ia mengucapkannya dalam keadaan *jadzab* atau *shâhî*?! Jika dalam keadaan *shâhî* maka ia dihukumi sebagai orang yang telah keluar dari Islam, sebagai orang murtad.

Penutup

Pembahasan tentang akidah *hulûl* dan wahdah al-wujûd tidak dapat dilepaskan dari kajian tasawuf. Karena segala aspek yang terkait dengan dua akidah tersebut biasanya timbul dalam wilayah tasawuf. Di dalam tasawuf, kaum sufi itu sendiri pada dasarnya terbagi kepada dua bagian; kaum sufi sejati *(ash-Shûfiyyah al-Muhaqqiqûn)* dan kaum sufi gadungan *(Ghair al-Muhaqqiqîn)*. Pembagian semacam ini umumnya juga berlaku pada disiplin keilmuan atau komunitas lainnya.

Realitas inilah yang mendorong salah seorang sufi besar di masanya, yaitu *al-Hâfizh* Abu Nu'aim menuliskan sebuah karya besar tentang biografi kaum sufi sejati dengan ajaran-ajarannya yang berjudul *Hilyah al-Auliyâ' Fî Thabaqât al-Ashfiyâ'*. Hal ini sebagaimana diungkapkan oleh beliau sendiri di permulaan kitab tersebut bahwa yang mendorongnya menuliskan kitab ini adalah untuk membedakan antara kaum sufi sejati dan kaum sufi gadungan. Bahkan Ungkapan-ungkapan *al-Hâfizh* Abu Nu'aim dalam menyerang kaum sufi gadungan cukup keras.

Beliau menamakan mereka sebagai orang-orang pemalas, karena tidak sedikit dari mereka adalah orang-orang *mulhid* berakidah *hulûl*, *ittihâd* atau kaum *Ibâhiyyah* (kaum yang menghalalkan segala sesuatu). Beliau juga mengatakan bahwa menyebutkan kesesatan-kesesatan kaum sufi gadungan dan menghindarkan diri dari mereka adalah kewajiban yang telah dibebankan oleh syari'at atas setiap orang muslim. Karena hanya dengan demikian kemurnian ajaran Islam dapat terjaga. Juga hanya dengan cara ini, orang-orang yang saleh dari para wali Allah dapat diposisikan secara proporsional dengan tidak mencapuradukan antara mereka dengan kaum sufi gadungan yang notabene orang-orang sesat[23].

Demikian pula Imam al-Qusyairi dengan kitab tasawuf fenomenalnya, *ar-Risâlah al-Qusyairiyyah*, beliau mengatakan bahwa yang mendorongnya menuliskan kitab tersebut adalah untuk membedakan antara sifat-sifat kaum sufi sejati dari kaum sufi gadungan. Pada pembukaan kitabnya ini Imam al-Qusyairi menulis sebuah sub judul; *"Dawâfi' Ta'lîf Hâdzihi ar-Risâlah* (Sebab-sebab yang mendorong dituliskan risalah ini)", bahwa salah satunya untuk tujuan tersebut[24].

Bahkan sebelum datang Imam al-Qusyairi, Imam Abu Nashr as-Sarraj dalam karya besarnya, al-Luma' telah menjelaskan bahwa keberadaan sufi gadungan di masa beliau hidup sudah mulai merebak di kalangan orang-orang Islam. Tentang kondisi ini, dalam kitab al-Luma' Imam as-Sarraj berkata:

> "Ketahuilah bahwa di zaman kita ini banyak orang-orang yang telah terjerumus dalam ilmu-ilmu kelompok

[23] Abu Nu'aim, *Hilyah al-Auliyâ'*, j. 1, h. 3

[24] Lihat al-Qusyairi, *ar-Risâlah al-Qusyairiyyah*, h. 27-28. Tentang pembagian dua kelompok kaum sufi baca pula karya al-Hâfizh Ibn al-Jauzi (w 579 H), dalam kitab *Talbîs Iblîs*, h. 165-175

ini (kaum sufi). Dan telah banyak pula orang yang mengaku-aku ahli tasawuf. Mereka seakan dapat memberikan petunjuk kepada ilmu-ilmu tasawuf dan dapat menjawab segala permasalah-permasalahannya.

Setiap orang dari mereka seakan memiliki rujukan kitab bagi dirinya yang ia banggakan, atau memiliki perkataan-perkataan yang sudah sangat akrab dengan dirinya, padahal mereka sama sekali tidak memahami hakekat tasawuf tersebut. Padahal para ulama sufi terdahulu *(ash-Shûfiyyah al-Muhaqqiqûn)* yang berbicara dalam masalah tasawuf ini dengan segala kandungan-kandungan bijak di dalamnya, mereka hanya berbicara setelah melewati berbagai rintangan dalam menjalani tasawuf itu sendiri *(Qath'u al-'Alâ-iq)*, mengalahkan berbagai hawa nafsu dengan mujâhadah, riyâdlah dan lainnya. Artinya, bahwa mereka masuk dalam medan tasawuf setelah mereka benar-benar mengetahui ilmu-ilmu agama dan telah beramal dengannya.[25]

Semoga makalah ringkas ini ikut memberikan pencerahan dan kontribusi keilmuan. Segala kesalahan yang mungkin terdapat di dalamnya saya serahkan kepada Allah, semoga Allah mengampuninya. Nilai-nilai yang juga mungkin terkandung di dalamnya semoga bermanfaat, khususnya bagi penulis, keluarga, dan kerabat.

Allâh A'lam Bi ash-Shawâb.

Wa Ilaih at-Tuklân Wa al-Ma'âb.

[25] as-Sarraj, *al-Luma'*..., h. 19-20

DAFTAR PUSTAKA

al-Qur'an al-Karîm.

Bakri, al, As-Sayyid Abu Bakr ibn as-Sayyid Ibn Syatha al-Dimyathi, *Kifâyah al-Atqiyâ' Wa Minhâj al-Ashfiyâ' Syarh Hidâyah al-Adzkiyâ'*. Syarikat Ma'arif, Bandung, t. th.

_________, *Hâsyiyah I'ânah ath-Thâlibin 'Alâ Hall Alfâzh Fath al-Mu'in Li Syarh Qurrah al-'Ain Li Muhimmah ad-Dîn,* cet. 1, 1418, 1997, Dar al-Fikr, Bairut.

Habasyi, al, Abdullah ibn Muhammad ibn Yusuf, Abu Abd ar-Rahman, *al-Maqâlât as-Sunniyah Fi Kasyf Dlalâlât Ahmad Ibn Taimiyah,* Bairut: Dar al-Masyari', cet. IV, 1419 H-1998 M.

_________, *as-Syarh al-Qawîm Syarh ash-Shirât al-Mustaqîm,* cet. 3, 1421-2000, Dar al-Masyari', Bairut.

_________, *at-Tahdzîr asy-Syar'iyy al-Wâjib,* cet. 1, 1422-2001, Dar al-Masyari', Bairut.

_________, *ad-Durrah al-Bahiyyah Fî Hall Alfâzh al-'Aqîdah ath-Thahâwiyyah,* cet. 2, 1419-1999, Dar al-Masyari', Bairut.

Hishni, al, Taqiyyuddin Abu Bakr ibn Muhammad al-Husaini ad-Dimasyqi (w 829 H), *Kifâyat al-Akhyâr Fî Hall Ghayât al-Ikhtishâr,* Dar al-Fikr, Bairut. t. th.

Ibn al-Jauzi, Abu al-Faraj Abd ar-Rahman ibn al-Jauzi (w 597 H), *Talbîs Iblîs,* tahqîq Aiman Shalih Sya'ban, Cairo: Dar al-Hadits, 1424 H-2003 M

Iyadl, Abu al-Fadl 'Iyyâdl ibn Musa ibn Iyadl al-Yahshubi, *asy-Syifâ Bi Ta'rif Huqûq al-Musthafâ,* tahqîq Kamal Basyuni Zaghlul al-Mishri, Isyrâf Maktab al-Buhuts Wa al-Dirasat, cet. 1421-2000, Dar al-Fikr, Bairut.

Maqarri-al, Ahmad al-Maghrirbi al-Maliki al-Asy'ari, *Idlâ'ah al-Dujunnah Fî I'tiqâd Ahl al-Sunnah,* Dar al-Fikr, Bairut.

Abu Nu'aim, *Hilyah al-Auliyâ' Fi Thabaqat al-Ashfiya,* Dar al-Fikr, Bairut. t. th.

Qusyairi, al, Abu al-Qasim Abd al-Karim ibn Hawazan an-Naisaburi, *ar-Risâlah al-Qusyairiyyah*, tahqîq Ma'ruf Zuraiq dan 'Ali Abd al-Hamid Balthahji, Dar al-Khair.

Rifa'i, al, Abu al-'Abbas Ahmad ar-Rifa'i al-Kabir ibn al-Sulthan 'Ali, *Maqâlât Min al-Burhân al-Mu'ayyad,* cet. 1, 1425-2004, Dar al-Masyari', Bairut.

Sarraj, al, Abu Nashr, *Al-Luma'*, tahqîq Abd al-Halim Mahmud dan Thaha Abd al-Bâqi Surur, Maktabah ats-Tsaqafah al-Diniyyah, Cairo Mesir

Sya'rani, al, Abd al-Wahhab, *al-Anwâr al-Qudsiyyah al-Muntaqât Min al-Futûhût al-Makkiyyah,* Bairut

KONSTRUKSI WACANA RASIONALITAS DALAM *ARGUMEN KESETARAAN JENDER* KARYA NASARUDDIN UMAR

Muhammad Adlan Nawawi
Dosen Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta

Pendahuluan

Konsep "rasionalitas" yang menjadi dasar pegangan untuk memahami sebuah objek permasalah selalu bermuara pada kesimpulan yang beraneka macam ataupun bertentangan. Perbincangan tentang al-Qur'an dan Filsafat sebagai sumber rujukan dalam memahami permasalahan sosial-kemasyarakatan, pun selalu menghadirkan pemahaman yang berlawanan. Al-Qur'an bersumber pada konsepsi ilahiyah, sementara filsafat berpegang pada otoritas manusia. Kesimpulan awal ini sudah menunjukkan perbedaan yang cukup ekstrim. Hasilnya pun sudah dipastikan memiliki "logika" nya masing-masing. Kritik Wacana memberi perspektif tentang sejauhmana kita memandang persoalan dengan latar belakang yang beraneka macam, tidak satu paradigma. Rasionalitas pun tidak lagi memiliksumber yang tunggal, meski pada prinsipnya, rasionalitas adalah instrumen memahami al-Qur'an dan filsafat. Atas dasar itu, tidaklah relevan mempertentangkan antara al-Qur'an dan filsafat, sejauh rasionalitas yang dipakai untuk

memahami keduanya merupakan instrumen bagi manusia dalam memahami objek persoalan di sekitarnya.

Dinamika dan kompleksitas kehidupan umat manusia telah membawa pada kondisi yang menuntut respons dari berbagai dimensi khazanah dan diskursus, tidak terkecuali al-Qur'an dan ilmu pengetahuan. Setiap kurun waktu, sejarah senantiasa membincang tentang sumber pengetahuan yang berujung pada legitimasi kebenaran. Landasan legitimasi memberi "kepuasan" tersendiri bagi manusia yang diliputi kuriositas *(sense of curiosity)* yang tinggi.

Sekilas, pencapaian legitimasi adalah situasi yang lazim dalam proses pencarian. Hanya saja, acapkali ujung dari proses tersebut membuahkan pertentangan satu sama lain. Paradigma dan perspektif al-Qur'an terkadang dipertentangkan dengan ilmu pengetahuan yang digali dari rumusan filosofis dan ditarik dari garis besar sejarah pemikiran manusia.

Boleh jadi pertentangan ini dilatari oleh sebentuk ketidaksepahaman satu sama lain, pretensi tertentu untuk lebih mengutamakan yang pertama dan mengabaikan yang lainnya, atau sebaliknya. Demikian juga menempatkan satu dengan yang lain dalam latar dan aksioma yang berbeda. Atau bisa juga kedua paradigma tersebut memang sedari awal dipandang beranjak dari aras yang berbeda, meski bukan tidak mungkin—atau pasti—dapat disatukan dengan sejumlah argumentasi yang saling mendukung.

Tulisan ini bermaksud mengurai penjelasan rasional dan memosisikan entitas al-Qur'an dan Filsafat yang acapkali dianggap bertentangan. Kritik wacana (*discorse analysis)* yang bekerja dalam langgam filosofis merupakan pisau analisa yang dipergunakan dalam rangka membaca latar belakang

pertentangan dan perbedaan pandangan tentang aktualisasi al-Qur'an dan rumusan filosofis dalam pencarian kebenaran (ilmu pengetahuan). Secara khusus, tulisan ini mengambil contoh yang terelaborasi dalam pemikiran Nasaruddin Umar tentang keseteraan jender yang termaktub dalam karya monumentalnya, "Argumen Kesetaraan Jender".

Wacana Keseteraan Jender

Sejarah adalah sebentuk fenomena yang tidak secara sederhana berlangsung sebagai suatu gerak yang lurus. Ia dibarengi dengan berbagai wacana yang melingkupinya. Melalui *episteme,* ia merupakan pandangan dunia *(lebenswelt)* yang turut terlibat mengonstruksi pola pikir dan khazanah berpikir.[1] Sebagai contoh, kekuasaan menyebar dan tidak terpusat. Ia ada di setiap sudut-sudut sejarah. Tidak hanya berada di tangan borjuis, namun juga di setiap bentuk kuasa yang tersebar dalam masyarakat, baik itu keluarga, maupun dalam hubungan individu, misalnya, antara lelaki dan perempuan. Perempuan tidak hanya dipaksa oleh laki-laki ke dalam posisi yang subordinat, meskipun memang hal itu sangat bisa dilakukan. Namun perempuan pun turut memproduksi suatu budaya di mana feminitas dan maskulinitas menjadi "penanda". Keduanya memiliki teks atau kondisi yang memungkinkan untuk saling menguasai.

Istilah wacana *(discourse)* memiliki pengertian yang beragam tergantung pada konteks apa yang tengah digunakan untuk memperbincangkannya. Wacana juga mengandung pengertian yang berbeda-beda dalam bidang ilmu yang

[1] Michel Foucault, *Power/Knowledge: Wacana Kuasa/Pengetahuan,* terjemahan: Yudi Santosa, Yogyakarta: Bentang, 2002, hal. 142.

berbeda. Terdapat beberapa pendekatan yang digunakan dalam membangun teori atau metode analisis wacana yang berkembang. Pendekatan-pendekatan tersebut di antaranya adalah pendekatan filosifis, linguistik, linguistik antropologi, cultural studies, postrukturalis, teori sosial, sosiologi.[2]

Wacana memiliki karakteristik-karakteristik sebagai berikut: a) memberi perhatian terhadap penggunaan bahasa (language use, bukan language system) yang lebih besar daripada kalimat atau ujaran; b) memberi perhatian pada hubungan antara bahasa dengan masyarakat; dan c) memberi perhatian terhadap perangkat interaktif dialogis dari komunikasi sehari-hari. Analisis terhadap wacana tidak memandang secara bias antara bahasa lisan atau tertulis, keduanya dapat dijadikan objek pemeriksaan analisis wacana.

Dalam ranah lingusitik, wacana dipahami sebagai unit kebahasaan yang lebih besar daripada kata atau kalimat, yang dapat melibatkan satu atau lebih orang. Jadi sebuah pidato, dialog, polemik, perdebatan, percakapan atau perbincangan dapat dikategorisasikan sebagai sebuah wacana. Wacana sebagai unit bahasa lebih besar daripada kalimat, sering berupa satuan yang runtut/koheren dan memiliki tujuan dan konteks tertentu, seperti ceramah agama, argumen, lelucon atau cerita. Terdapat unsur-unsur keruntutan dan koherensi sebagai hal yang penting untuk menilai sebuah wacana.[3] Alam konteks wacana dimaknai sebagai pernyataan-pernyataan yang tidak hanya mencerminkan atau merepresentasikan melainkan juga mengonstruksi dan membentuk entitas dan relasi sosial.

---

[2] Stef Slembrouck "What is Meant by Discourse Analysis", Belgium: Ghent University, 2006, hal. 1-5

[3] David Nunan.Introducing Discourse Analysis, London: Penguin Book, 1993.

Dalam ilmu sosial *(cultural studies)*, pemahaman tentang wacana mendapat pengaruh sangat kuat dari Michel Foucault. Dalam konteks ini wacana dimaknai sebagai kumpulan ujaran atau tulisan dilihat dari segi kepercayaan dan nilai yang dikandungnya. Kepercayaan-kepercayaan tersebut membangun suatu cara pandang terhadap dunia, pengelolaan atau representasi pengalaman-pengalaman – yang kemudian sering disebut sebagai ideologi. Tata wacana yang berbeda akan menghasilkan representasi pengalaman yang berbeda pula.[4]

Menurut Foucault, wacana merupakan segenap pemikiran ataupun tulisan yang menggunakan bahasa yang sama untuk membicarakan suatu topik tertentu. Wacana mencakup konsep yang digunakan untuk memahaminya dan metode yang digunakan untuk memeriksanya. Wacana dapat ditemukan dalam praktik kehidupan sehari-hari tatkala sekelompok masyarakat berbicara tentang topik tersebut, misalnya dalam percakapan, wawancara, komentar, pidato, tulisan-tulisan, artikel, pengumuman, bagian dari buku, dan sebagainya. Tetapi wacana bukanlah sekadar koleksi pernyatan yang tidak dikemukakan secara terbuka, melainkan sekumpulan ujaran-ujaran, kalimat atau pernyataan yang ada atau terjadi dan ditentukan oleh konteks sosial sebagai hal yang memberi sumbangan bagi keberlangsungan konteks soial tersebut.[5]

Studi wacana Faucault memeriksa pernyataan-pernyataan yang membangun pengetahuan tentang sesuatu hal (misalnya kegilaan), tatanan yang menentukan apa yang bisa dikatakan atau dipikirkan tentang hal-hal tertentu, subjek yang biasa digunakan sebagai contoh dalam wacana tersebut, proses

[4] Sara Mills, *Discourse,* London: Routledge, 2004.

[5] Akhyar Yusuf Lubis, *Postmodernisme: Teori dan Metode,* Jakarta: Rajawali Press, 2014, hal. 72-75.

yang dilalui untuk mendapatkan otoritas/kebenaran tentang hal tersebut, praktik-praktik/kegiatan yang dilakukan oleh lembaga tentang hal tersebut.[6]

Dalam konteks wacana inilah, kritik dikembangkan sebagai salah satu pisau analitis. Analisa Wacana dioperasionalisasikan dengan kritis sehingga menjadi Analisa Kritis Wacana (*Critical Discourse Analysis*) atau juga disebut secara umum sebagai Kritik Wacana. Atas dasar inilah, objek persoalan dianalisa, dikembangkan dan diberi pandangan yang lebih komprehensif dan holisitik.

Teun Van Dijk memberi definisi CDA sebagai berikut:

> *Critical discourse analysis (CDA) is a type of discourse analytical research that primarily studies the way social power abuse, dominance, and inequality are enacted, reproduced, and resisted by text and talk in the social and political context. With such dissident research, critical discourse analysts take explicit position, and thus want to understand, expose, and ultimately resist social inequality.*[7]

Van Dick menegaskan bahwa kritik wacana mengungkap bagaimana kekuasaan, dominasi dan ketidaksetaraan dipraktikkan, direproduksi atau dilawan oleh teks tertulis maupun perbincangan dalam konteks sosial dan politis. Analisa kritik wacana mengambil posisi non-konformis atau melawan arus dominasi dalam kerangka besar untuk melawan ketidakadilan sosial. Hal ini juga menunjukkan bahwa kritik wacan selalu menyajika perspektif-perspektif yang "lain" dari yang "lazim". Bahkan terkadang bertentangan dengan

[6] Akhyar Yusuf Lubis, *Postmodernisme: Teori dan Metode,* hal. 75-78
[7] Teun van Dijk, *Discourse Ideology and Context,* London, 2000.

pemahaman yang "mainstream".

Kritik Wacana mengungkap "politik" atau motif dan latar nelakang yang tersembunyi dalam atau di balik wacana/ diskursus yang secara sosial dominan dalam masyarakat, misalnya dalam sistem kepercayaan, agama, peraturan-peraturan adat dan interpretasi atau cara pandang masyarakat tentang dunia. Kritik wacana memungkinkan kita mengungkap motivasi dan politik yang berada di balik argumen-argumen yang membela atau menentang suatu metode, pengetahuan, nilai, atau ajaran tertentu.

Atas dasar itu, kritik wacana membangun informasi dan kesadaran yang lebih baik akan kualitas atau keterbatasan dari masing-masing metode, pengetahuan, nilai, atau ajaran tersebut. Percaturan atau aktivitas yang dilakukan berdasarkan hasil pengungkapan tersebut diharapkan menjadi lebih bermutu karena lepas dari kekaburan atau pengelabuan. Kritik wacana mengoreksi bias-bias yang terjadi akibat politisasi dan mengikutsertakan minoritas yang biasanya tersingkirkan atau bahkan disingkirkan dari wacana. Kritik wacana tidak berkehendak melahirkan jawaban yang penuh kepastian. Melalui terbangunnya kesadaran akan kelemahan serta motivasi-motivasi terselubung yang diungkap, kritik lebih memperluas cakrawala pandang masyarakat yang selama itu menentukan, meninabobokkan atau bahkan membodohi mereka.[8]

Konsepsi kritis *(critical)* membawa konsekuensi yang tidak ringan. Bukan untuk diartikan secara negatif sebagai menentang atau memperlihatkan keburukan-keburukan dari subjek yang diperiksa semata. Kritis dimaknai sebagai sikap

[8] Akhyar Yusuf Lubis, *Postmodernisme: Teori dan Metode,* hal. 80-84

tidak menggeneralisir persoalan melainkan memperlihatkan kompleksitasnya; menentang penciutan, penyempitan atau penyederhanaan, dogmatisme dan dikotomi. Kritis juga mengandung makna refleksi diri melalui proses, dan membuat struktur relasi kekuasaan dan ideologi yang pada mulanya tampak keruh, kabur dan tak jelas menjadi terang. Kritis juga bermakna skeptis dan terbuka pada pikiran-pikiran alternatif.[9]

Sampai di sini, elaborasi pemikiran Nasaruddin Umar tentang argumen kesetaraan jender, dapat dibaca dan dipahami. Karya monumental yang mengisi ruang pikir publik tentang pemahaman posisi dan peran laki-laki dan perempuan dalam al-Qur'an dijelaskan dengan rumusan pemikiran yang tidak sekedar bersandar pada pemahaman terhadap teks yang bersifat harfiah.

Mengawali pembahasan tentang pandangan tentang seks dan jender, pembaca disuguhkan dengan pembahasan latar belakang historis yang mengitrari masyarakat Arab sebelum turunnya al-Qur'an. Sebagai agama terakhir, Islam lahir tidak dalam ruang hampa peradaban. Budaya yang merupakan hasil cipta, rasa dan karsa manusia telah meliputi cara pandang masyarakat tentang diri dan lingkungannya. Mulai dari Jazirah Arab yang dikitari oleh kekuasaan dan kekuatan Romawi di sebelah barat, dan Sasania (Persia) di sebelah timur. Hingga kemunculan Hammurabi pada 1800 SM yang kemudian mengintrodusir praturan-peraturan hukum yang bertujuan menata kehidupan sosial dan kemasyarakatan.[10]

[9] Widyastuti Purbani, "Analisis Wacana Kritis dan Analisis Wacana Feminis", Makalah Seminar Metode Penelitian Berbasis Gender di Universitas Ahmad Dahlan Yogyakarta, 30 Mei 2009

[10] Nasaruddin Umar, *Argumen Keseteraan Jender,* Jakarta: Paramadina: 2001, hal. 94-96

Hal yang menarik dari sekumpulan latar belakang tersebut adalah keberadaan kaum perempuan sebagai *the second sex* (jenis kelamin kedua). Aturan tentang perilaku sosial bagi kaum perempuan begitu jelas dan rigid dan membedakannya dengan kaum laki-laki. Dengan demikian, jika pada gilirannya, beberapa teks al-Qur'an "seakan" menyiratkan polarisasi perbedaan peran, bahkan cenderung menyisakan persepsi tentang adanya subordinasi satu sama lain, itu tidak lebih daripada konstruksi budaya yang telah hadir sebelumnya.[11]

Bisa dipahami juga mengapa pembahasan tentang keseteraan jender *ala* Nasaruddin Umar ini tidak sekonyong-konyong mengupas kulit perbedaan yang terlanjur hadir dalam penuturan tekstual kitab suci. Bab-bab awal yang juga diintrodusir dari disertasi tersebut sejak awal mengurai panjang lebar tentang teori jender itu sendiri hingga historiografi jazirah Arab pra-Islam. Nasaruddin Umar mengajak pembaca melakukan kajian kritis terhadap anggapan-anggapan yang "seakan-akan" telah baku tentang supremasi laki-laki atas perempuan dengan menyandarkan pada dalil-dalil keagamaan.

Sebagaimana disebutkan juga dalam pembahasan tersebut, pendekatan dan imajinasi historis-antropologis mengenai kondisi masyarakat Arab pada abad keenam ketika al-Qur'an diwahyukan perlu mendapat perhatian penting. Hal ini dimaksudkan agar asumsi bahwa gagasan Tuhan yang bersifat azali, universal dan trans-historis yang dikomunikasikan dengan kehidupan manusia yang menyejarah, maka kandungan teks haruslah meminjam serta beradaptasi dengan karakter bahasa dan kultur Arab yang merupakan fenomena dan realitas historis.[12]

[11] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender,* hal. 251-252
[12] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender* xvii

Dalam pengantar karya ini juga, Quraish Shihab juga mengurai pandangan tentang kedudukan laki-laki dan perempuan dengan mengawali argumentasinya berdasarkan tipologi kultural yang mewarnai konstalasi episteme masyarakat Arab kala itu. Quraish menjelaskan tentang sebelum al-Qur'an diturunkan, berbagai peradaban telah lahir terlebih dahulu. Sebutlah misalnya peradaban Yunani, Romawi, India dan Cina. Dunia juga mengenal agama-agama seperti Yahudi, Nasrani, Buddha, dan Zoroaster. Bahkan puncak peradaban Yunani yang seringkali menjadi rujukan pemikiran Barat di kemudian hari, telah sejak awal mendudukkan perempuan sebagai pemenuh naluri seks laki-laki. Demikiann juga peradaban Romawi yang menjadikan perempuan sepenuhnya berada di bawah kekuasaanya ayahnya.

Menurut Quraish, sedikit banyaknya pandangan-pandangan tentang peran dan kedudukan perempuan tersebut telah memengaruhi pandangan-pandangan keagamaan dan diintrodusir ke dalamnya sebagai sebuah pemahaman keagamaan. Hal ini ditambah lagi dengan teks-teks kitab suci yang banyak mempergunakan bentuk-bentuk maskulinitas dalam berkomunikasi dengan pembacanya. Atas dasar itulah, Quraish berpandangan bahwa pemahaman tentang peran dan kedudukan laki-laki dan perempuan tidak terlepas dari tingkat pengetahuan, latar belakang sosial dan budaya serta kondisi masyarakat.[13]

Teks-teks al-Qur'an yang sepintas mengisyaratkan adalah derajat yang lebih tinggi yang dimiliki laki-laki atas perempuan, semisal: "Para laki-laki (suami) adalah pemimpin para perempuan (istri)" (QS. Al-Nisâ/4:34) sesungguhnya

[13] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender,* xxvii

lebih menunjukkan suratan kodrat yang tak terbantahkan dari masing-masing kedua jenis tersebut. Perbedaan kodrat yang dimaksud adalah konsekuensi biologis yang dimiliki oleh masing-masing jeis yang berbeda. Konsekuensi biologis ini mengharuskan satu sama lain untuk saling tolong-menolong. Kaum laki-laki bahkan diminta untuk berlapang dada dengan kodrat tersebut dengan menghargai derajat perempuan akan turut meningkatkan derajatnya juga. Hal itulah yang diisyaratkan dalam al-Qur'an: "para isteri memiliki hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang *ma'ruf,* akan tetapi para suami mempunyai satu derajat/tingkat atas mereka (para isteri)" (QS. Al-Baqarah/2:228).

Terlepas dari ragam tafsir yang dihadirkan oleh para mufassir dalam memaknai teks-teks kitab suci yang menyangkut relasi laki-laki dan perempuan, Nasaruddin Umar menegaskan bahwa pemahaman tentang kitab suci tidak cukup dengan mengartikulasikan teks-teks secara harfiah. Hal ini disebabkan karena bahasa yang digunakan al-Qur'an dalam penyampaian pesannya adalah bahasa yang sesuai dengan bahasa orang Arab *(lisân arabiyyan/qurânan arabiyyan)*. Karena itu, ia menganjurkan pembaca teks untuk memfasilitas diri dengan instrumen-instrumen pengetahuan lainnya, semisal semotikan dan hermeneutika.[14] Kedua instrumen tersebut mampu membuat pembaca teks memasuki lorong-lorong masa silam. Seolah-olah sezaman dan akrab dengan penulis teks, memahami kondisi objektif geografis dan latar belakang sosial. Karena setiap penulis teks adalah anak zamannya.

Tentu saja, Nasaruddin Umar tidak sedang berpretensi untuk menyebutkan bahwa Tuhan merupakan anak zaman, dan teks

[14] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender,* 266-267

al-Qur'an merupakan produk zaman. Tapi untuk menunjukkan bahwa pemahaman tentang sebuah teks, termasuk kitab suci mengharuskan pembaca memiliki latar belakang pengetahuan tentang teks yang saat itu sedang berbicara, dan dihidupkan setiap zaman dan waktu. Tidak bisa dimungkiri, bahkan harus diyakini (dengan iman), bahwa al-Qur'an adalah kitab suci sekaligus wahyu. Meski demikian, pembacaan dan pemaknaan terhadapnya membutuhkan interaksi kemanusiaan yang memungkinkan teks-teks tersebut sejalan dengan semangat yang dikandungnya.

Di sisi lain, transformasi ide-ide ketuhanan dalam kitab suci melalui bahasa pada gilirannya memerlukan pemahaman yang mendalam. Sehingga pemaknaan yang diharapkan tidak dihasilkan secara sederhana. Bahkan bukan saja terkait dengan pemahaman terhadap teks, tapi juga terkait dengan metode-metode penafsiran. Menurut Nasaruddin Umar, dominasi metode tahlîlî dalam penafsiran al-Qur'an cukup memberi warna tersendiri dalam pemaknaan relasi laki-laki dan perempuan. Metode yang lebih berfokus pada teks tersebut acapkali mengabaikan kandungan dari latar belakang pesan yang melingkupi teks. Hal itulah yang menutup kemungkinan berbagai kasus dalam al-Qur'an seringkali tidak menjadi perhatian. Sebab metode tersebut telah menggaungkan kaidah umun bahwa "*al-'ibrah bi 'umum al-lafdzh*" (yang dijadikan pegangan adalah keumuman lafadz).[15]

[15] Nasarudiin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender,* 280-281

Konstruksi Rasional

Secara umum, argumentasi kesetaraan jender yang dituliskan oleh Nasaruddin Umar tidak terlepas dari sebentuk pembacaan teks yang tidak mengabaikan berbagai wacana *(episteme)* yang sedang mengitari teks itu sendiri. Dengan demikian, rasionalitas teks yang dimaksudkan dalam argumen kesetaraan jender adalah rasionalitas yang merujuk pada kemampuan manusia dalam memahami teks itu sendiri dengan memanfaatkan potensi akal dan rasio yang dimilikinya.

Pada titik inilah, tipikal pemahaman Nasaruddin Umar terkait teks-teks al-Qur'an, khususnya tentang relasi laki-laki dan perempuan memiliki kadar rasionalitas sebagaimana dimaksud di atas. Rasionalitas yang dimaksudkan sebagai pemanfaatan potensi sumber daya kemanusiaan dalam memahami teks-teks kitab suci. Tentu saja, tipikal ini tidak sedikit mengundang perdebatan. Rasionalitas yang dimaksud tersebut sudah terlanjut dipahami sinis oleh sebagian kalangan sebagai semata-mata melepaskan kandungan iman sebagai sumber awal pembacaan teks-teks kitab suci. Lalu, bagaimana sesungguhnya cara yang bisa ditempuh agar perdebatan tersebut dapat diposisikan dengan baik. Paling tidak, rasionalitas yang dikemukakan yang sebetulnya juga bersumber dari anugerah Tuhan, adalah rasionalitas qur'anik?

Mencandra diskursus tentang al-Qur'an tidak lepas dari pemahaman klasik yang melingkupinya, termasuk tentang pemahaman tentang agama. Universalisme kitab suci telah membawa pemaknaan tentang universalisme agama. Dimensi universalitas sejak awal menunjukkan keluasan cakupan al-Qur'an yang tidak cukup sekedar ditelisik sebagai kitab yang memuat wawasan tentang ilmu pengetahuan maupun

teknologi, serta kajian-kajian modern yang bermunculan kemudian seputar sosial, politik, hukum, ekonomi, budaya. Bisa dipahami jika kemudian "adagium" umum tentang entitas al-Qur'an terbentang luas dan panjang sebagai *shalih li kulli zaman wa makan*.

Hal tersebut tidak bisa dipisahkan dengan karakter fungsionalnya sebagai mukjizat yang diurunkan kepada Nabi Muhammad saw. melalui malaikat Jibril, dituliskan dalam mushaf dimulai dari surat al-Fatihah dan diakhiri dengan surat al-Nas.[16] Dengan tegas dinyatakan bahwa fungsinya yang utama adalah sebagai petunjuk bagi manusia dan memberi keterangan-keterangan serta sebagai pembeda antara hak dan batil (QS. al- Baqarah [2]: 185).

Pemahaman tentang al-Qur'an beserta fungsi, karakter, tipikal dan tujuannya tidak lepas dari bagaimana pembaca berdialog dengan keseharian hidupnya, memaknai dan memahami al-Qur'an. Dengan demikian, rasionalitas yang dikandung oleh al-Qur'an adalah rasionalitas yang dipahami oleh pembaca berdasarkan penalaran logis yang sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Pada gilirannya, tercipta relasi al-Qur'an dengan pelbagai ilmu yang berkembang. Suatu hal yang menjadi perbincangan dari waktu ke waktu adalah, apakah al-Qur'an cukup berbicara dengan dirinya sendiri untuk memberi pencerahan?, ataukah memerlukan instrumen-instrumen kemanusiaan yang dinamis untuk memberi pemaknaan relevan tentang persoalan-persoalan aktual?

Pada konteks ini, kita akan diperhadapkan pada perdebatan-perdebatan klasik antara mereka yang memandang cukupnya

[16] Muḥ ammad 'Ali Ṣ abụ nị , al-Tibyạ n fị 'Ulụ m al-Qur'ạ n, Damaskus: Maktabah 'Arabiyah, 1990

penalaran al-Qur'an untuk menjelaskan fenomena kehidupan *(naqliah)* dan perlunya interpretasi bahkan reinterpretasi untuk berdialog dengan fenomena yang muncul setiap saat *(aqliah)*. Kedua paradigma besar tersebut memiliki latar belakang pemahamannya masing-masing.

Pandangan eksistensial tentang "manusia" mengawali perdebatan tentang sejauhmana manusia memahami entitas al-Qur'an sebagai kitab suci. Sejarah telah menunjukkan perkembangan ilmu pengetahuan dengan rumusan filosofisnya berkembang pesat di Yunani ratusan tahun sebelum Masehi. Saat rasionalisme menjadi buah bibir, Plato hadir dengan konsepsi tentang kebenaran yang sejatinya mampu diketahui oleh rasio. Prinsipya, "manusia sama sekali tidak mengetahui apapun. Ia hanya teringat dengan apa yang telah diketahui".

Tesis Plato menjadi landasan rasionalisme klasik, dimana pada dasarnya kebenaran apapun, telah tercantum di akal pikiran. Pengalaman indera hanya berfungsi untuk merangsang ingatan dan membawa kesadaran terhadap pengetahuan yang selama itu sudah ada dalam pikiran. Di abad Modern, Rene Descartes menyebutknya sebagai *cogito ergo sum;* aku berpikir, maka aku ada. Kebenaran tidak bisa didasarkan pada indera, kaena indera dapat menipu. Karena itu, semua diragukan kecuali keraguan itu sendiri.

Atas dasar itulah rasionalitas dimaknai. Jika pada kontekstualisasinya, rasionalitas membaca diskurus tentang al-Qur'an, maka pemahaman tentangnya harus dapat dipahami, dapat dimengerti, ditangkap, masuk akal, melekat pada (berhubungan dengan) sifat-sifat pemikiran, seperti konsistensi, koherensi, kesederhanaan, keabstrakan, kelengkapan, teratur,

terstruktur dan logis.[17]

Suatu hal yang perlu ditekankan adalah, rasional tidak harus sejalan dengan konsepsi ilmu pengetahuan. Bahkan dalam diskursus filosofis, rasionalisme adalah lawan dari empirisme.[18] Rene Descartes, G.W. von Leibniz dan Baruchi Spinoza adalah penganjur Rasionalisme. Immanuel Kant bahkan lebih jauh mengetengahkan contoh-contoh rasional seperti dalam diskurusus Rasio Murni *(Pure Reason)*. Kant menegaskan bahwa tidak selamanya keputusan atau kebenaran diperoleh secara *a posteriori,* melainkan juga secara *a priori* atau bersumber pada kesadaran murni rasio. Berdasarkan rasio murni itulah, Kant kemudian melangkah ke persoalan rasio praktis *(Critic of Practical Reason)*.[19] Pada sisi yang ekstrim, terkait dengan kebenaran agama, demikian juga dalam hal konstruksi hukum yang didasarkan atas sumber-sumber ajaran agama, rasionalitas dan rasionalisme lebih mengarah pada deisme, dimana Tuhan beserta perangkat ajarannya dapat diketahui melalui akal; atau tidak bertentangan dengan akal.

Rasionalisme kemudian bisa dipahami akan bertentangan dengan empirisme. Sementara John Locke adalah salah satu tokoh Empirisme yang memandang tentang *tabula rasa*. Sejak lahir, pikiran bagai kertas lilin yang licin di mana data tergambar. Locke memandang pikiran sebagai alat menerima dan menyimpan sensasi pengalaman. Objek luar merangsang organ pancaindera yang mengakibatkan perubahan material atau elektris di dalam organ badani (otak).

---

[17] Lorens Bagus, *Kamus Filsafat,* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000, hal, 928

[18] The Columbia Encyclopedia, Columbia: The Columbia University Press, 2016.

[19] Carl J. Friedrich, (ed.), *The Philosophy of Kant: Immanuel Kant's Moral and Political Writings,* New York: The Modern Library, 1949: 13-14.

Bisa dipastikan dalam rumusan rasionalisme dan empirisme tersebut sama sekali tidak mempertimbangkan agama, kitab suci maupun dimensi ketuhanan *(divie)* sebagai sumber pemahaman. Bahkan, August Comte, filsuf dan Sosilog Perancis memperkenalkan aliran positivisme yang mengurai proses perkembangan masyarakat dari tahap teologis, metafisis dan berujung pada positivis. Pada mulanya pemikiran bertitik tolak pada kepercayaan akan adanya Tuhan, kemudian menyelidiki realitas dan asal usul kejadian, lalu pada akhirnya akan berkesimpulan bahwa yang nyata hanyalah yang dapat diselidiki secara empiris. Di luar itu adalah suatu hal yang mustahil.

Dari klasifikasi tersebut kita memperoleh pemahaman tentang pola berpikir deduktif dan induktif. Pada intinya, rasionalisme tidak selalu berbuntut penolakan pada objek, karena objek menghadirkan dirinya pada subjek sehingga menyatukan persepsi antara keduanya, meski tetap dalam rasio (akal). Hal inilah yang melahirkan penyatuan antara rasionalisme dan empirisme yang dianut oleh pemikiran belakangan seperti pada pemikiran Edmind Husserl. Melalui fenomenologi, Husserl memandang objek tidaklah terpisah dengan subjek, melainkan telah hadir dalam pemikiran subjek. Fenomena adalah realitas itu sendiri yang tampak dan tidak ada selubung atau tirai yang memisahkan kita dari realitas; realitas itu sendiri tampak bagi kita.[20] Melalui konsep *lebenswelt,* ia menyatakan bahwa tak ada kebenaran pada dirinya sendiri, lepas dari kesadaran. Kebenaran hanya mungkin dalam korelasi dengan kesadaran. Kehidupan sudah tertarik ke dalam

[20] Carl J. Friedrich, (ed.), *The Philosophy of Kant: Immanuel Kant's Moral and Political Writings,* hal. 101

kesadaran.[21]

Meski kita ketahui rumusan rasionalisme dan empirisme tersebut adalah bagian dari penyadraan filosofis terkait ilmu alam, namun kerangka metodis yang dikembangkan juga merambah pada pemikiran-pemikiran sosial dan budaya. Uniknya, dalam latar tersebut, kedua model rasionalisme dan empirisme memperoleh penentangan yang cukup keras dari para pemikir dan filsuf di abad modern belakangan.

Mazhab Kritis yang diwakili oleh Theodor Adorno serta Max Horkheimer mengeritik rasionalisme dan empirisme Abad Pencerahan. Berangkat dari pengalaman Theodor Adorno dan Max Horkheimer atas fenomena perang yang melanda kehidupan umat manusia, keduanya beranggapan bahwa apa yang dijanjikan oleh rasionalitas dengan modernitasnya dengan menerbitkan abad pencerahan telah gagal, malah memunculkan mitos baru. Berawal dari sinilah "perang" terhadap rasio yang berwujud pada saintisme dikumandangkan. Perlawanan tersebut memunculkan "sains baru" yang selain memberikan alternatif pemikiran baru, juga bertujuan untuk memposisikan logos (rasio) secara proporsional, lepas dari kontaminasi subjektivitas manusia.

Secara umum corak pemikiran yang dihadirkan oleh para pemikir ini merupakan imbas efektivitas dominasi rasio yang sangat besar dan melahirkan sejumlah kepincangan dan ketidakteraturan kehidupan sosial, setidaknya itulah yang tergambar dari sudut kelabu abad ke-20. Barbarisme, perang, feodalisme, totalitarianisme, yang semuanya terasa janggal dan ironis jika ditilik dari janji-janji pencerahan yang berisikan

[21] Carl J. Friedrich, (ed.), *The Philosophy of Kant: Immanuel Kant's Moral and Political Writings*, hal. 102

perdamaian dan keteraturan sosial. Inilah kemadian, yang secara radikal digambarkan oleh Foucault bahwa narasi (mitos dan logos) selama ini adalah cerita tentang dominasi dan eliminasi. Ide ini pulalah yang tidak hanya menghantam sisi efektivitas dari modernitas namun memunculkan rumusan-rumusan pemikiran untuk mengkritisi fondasi-fondasi epistemologi pemikiran pencerahan/modernitas.

Merujuk pada penjelasan tersebut, konstruksi rasional begitu lekat dengan khazanah berpikir Barat (etnosentrisme Barat)[22]. Pandangan tentang al-Qur'an yang juga dalam hal yang sama: agama, tentu saja berbeda. Etnosentrime Barat mendemarkasi Timur dengan segala ihwalnya sebagai primitif dengan contoh-contoh rasionalisme dan empirisme sebelumnya.[23]

Dengan demikian, konstruksi rasional Barat tentu saja tidak sejalan dengan rasionalisme Qur'anik. Sebagaimana lazimnya agama, entitas Qur'anik mengandaikan adanya nilai-nilai ketuhanan yang disandarkan pada sebentuk keimanan (percaya). Lebih lanjut, fenomena kehidupan yang dinamis dijelaskan dengan menempatkan al-Qur'an sebagai tuntunan ilahiah *(teosentrisme)* dengan merujuka pada ayat-ayat al-Qur'an dan kemudian mengajukan kontekstualisasi sesuai dengan kebutuhan yang sedang diperbincangkan.

Dalam konteks itu, metode kebenaran dalam persepektif Qur'an tidak sekedar berbicara tentang hal-hal yang mistik dan cenderung monodimensi. Islam bukan sekedar agama yang didasarkan pada intuisi dan terbatas pada hubungan antara manusia dengan Tuhan, namun juga berbicara tentang

---

[22] M. Dawam Rahardjo, *Pendekatan Ilmiah terhadap Fenomena Keberagamaan,* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004, hal. 17-18

[23] M. Dawam Rahardjo, *Pendekatan Ilmiah terhadap Fenomena Keberagamaan,* hal. 18-19

hubungan manusia dengan manusia lainnya, dengan alam ciptaan Tuhan. Dialog tentang alam dan segala isinya inilah yang menempatkan Al-Qur'an tidak pada tempatnya untuk diperbandingkan dengan ilmu pengetahuan. Sebaliknya, al-Qur'an menempati posisi sebagai petunjuk, sementara filsafat menjadi metode dalam mendekati persoalan-persoalan kehidupan yang tentu saja memiliki relevansi dengan apa yang diwartakan oleh al-Qur'an.[24]

Mendudukkan Persoalan

Al-Qur'an merupakan pedoman dan petunjuk dalam mencandra berbagai persoalan dan dinamika kehidupan. Filsafat ditempatkan sebagai metode berpikir dalam memahami al-Qur'an sebagai kitab suci yang bersentuhan langsung dengan pembacanya. Atas dasar itulah, Mukti Ali pernah menggaungkan tentang metode sintesis yang mempertemukan pendekatan kajian kesialam dengan kajian-kajian sosial dalam memahami al-Qur'an. Mendekati al-Qur'an hanya dengan al-Qur'an tidak cukup mampu menjawab persoalan dan mengakibatkan lemahnya analisa tentang konstektualisasi persoalan umat. Sebagaimana sebaliknya, mendekati al-Qur'an hanya dengan instrumen ilmu pengetahuan juga tidak akan memberikan hasil yang secara utuh meneropong persoalan sesuai dengan maksud kitab suci.[25]

Karena itu, al-Qur'an pun pada dasarnya bisa didekati dengan 3 (tiga) metode pendekatan filosofis demi aktualisasi pesan-pesan yang dikandungnya. Ketiga metode tersebut adalah *pertama,* dimensi epistemologis, yakni kajian filsafat dari aspek

[24] Mukti Ali, *Metodologi Ilmu Agama Islam,* Yogyakarta, Tiara Wacana, 2004, hal. 52-53

[25] A. Mukti Ali, *Metodologi Ilmu Agama Islam,* Yogyakarta, hal. 54-55

bagaimana cara memperoleh ilmu pengetahuan. Metode ini juga disebut teori ilmu pengetahuan, yaitu metodologi untuk mendapatkan ilmu pengetahuan, atau cara mendapatkan pengetahuan yang benar; *kedua,* dimensi ontologis, yakni cabang filsafat yang membahas tentang objek kajian ilmu pengetahuan, atau hakikat segala yang menjadi kajian ilmu; dan *ketiga,* dimensi aksiologis, yakni cabang filsafat yang membahas tentang tujuan dan nilai guna serta nilai manfaat ilmu pengetahuan. Bagian filsafat ini lebih dikenal dengan teori nilai.

Beberapa pemikir mengetengahkan perolehan pengetahuan perspektif al-Quran dengan 3 (tiga) cara. *Pertama, ilm*. Ilmu ada dua macam yaitu pertama pengetahuan teoritis *(nazari)*, yaitu pengetahuan tentang sesuatu misalnya pengetahuai tentang adanya alam. *Kedua,* pengetahuan praksis, yaitu pengetahuan itu tidak sempurna kecuali setelah mengaplikasikannya, misalnya pengetahuan tentang ibadah.[26] Di samping makna tersebut kata ilmu dari sisi lain ada dua macam ilmu yaitu ilmu *samai* (wahyu) atau *naqli*, yakni ilmu pengetahuan yang diperoleh secara langsung dari Allah seperti wahyu dan ilham.

Kedua, hikmah. Hikmah bermakna "kokoh, mengikat", memperoleh suatu kebenaran dengan ilmu dan akal. Al Ḥ ikmah dari sisi Allah sebagai Al-Hakim artinya Allah mengetahuai segala sesuatu dan menciptakannya dengan sangat kokoh, sedangkan dari sisi manusia hikmah artinya "manusia mengetahui segala yang maujud dan dapat melakukannya kebajikan". *Ketiga, ma'rifat*. Menurut para filsuf, ma'rifat adalah hasil dari interaksi hubungan antara zat yang dima'rifati

[26] al-Raghib al-Asfahani, Mu'jam Mufradạ t li Alfạ ẓ al-Qur'ạ n, Kairo: Dạ r al-Kitạ b al-Ghazạ lị , tth, h. 355

dengan dengan obyeknya, berbeda dengan ilmu sekiranya ma'rifat terjadi pada satu waktu adanya hubungan yang kuat antara keduanya. Ilmu pengetahuan dengan ma'rifat adalah ilmu pengetahuan tanpa perantara antara zat dan obyeknya seperti *ilham* atau *'irfan* (pengetahuan yang langsung dari Allah).[27] Ketiga macam peroleh ini tentu memiliki dasar yang berbeda dengan metode pencarian pengetahuan barat. Meski demikian, bukan kita memakai yang satu dan meninggalkan lain, demikian pula sebaliknya.

Perdebatan inilah yang secara moderat diulas oleh Quraish Shihab dengan merujuk pada pemikiran Muhammad Rasyid Ridha. Teradapat 3 (tiga) kategori pendekatan terhadap al-Qur'an, *pertama,* mereka yang menjadikannya sebagai sumber ajaran Islam; *kedua;* mereka yang mendekatinya dengan dimensi-dimensi *i'jaz* yang dikandungnya; *ketiga,* mereka yang mendekatinya dengan sebagai disiplin ilmu untuk menjawab persoalan-persoalan yang dilandasi ayat-ayat al-Qur'an.[28]

Ketiganya harus didekati secara utuh, tanpa meninggalkan satu sama lain. Ridha mengilustrasikan bahwa saya tidak mengetahui seseorang dapat manafsirkan firman Allah "manusia adalah umat yang satu", maka Allah mengutus kepada mereka para nabi untuk memberi kabar gembira dan memberi peringatan... (QS. 2:123), sedang dia tidak mengetahui keadaan umat manusia (sejarah umat manusia dan sosiologi).[29] Demikian juga ayat-ayat yang terkait dengan astronomi, embriologi dan ekonomi.

Berbagai disiplin ilmu menjadi penting untuk digunakan

[27] Jamil Saliba, Mu'jam al-Falsafi, Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1979, h 186

[28] Quraish Shihab, *Posisi Sentral Al-Qur'an dalam Studi Islam,* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004, hal. 167-168

[29] Quraish Shihab, *Posisi Sentral Al-Qur'an dalam Studi Islam,* hal. 167-168

sebagai alat bantu untuk memahami kitab suci, sehingga pada titik tertentu tidak relevan lagi untuk membanding al-Qur'an dengan kajian-kajian keilmuan lainnya, termasuk filsafat. Eksistensi filsafat dan seluruh kajian-kajian lainnya tidak terlepas dari tujuan agama itu sendiri. Sebagai pedoman dan petunjuk hidup, hukum yang bersumber dari al-Qur'an memberi jalan tentang bagaimana menjalani kehidupan sebagai umat beragama. Tujuan utamanya adalah agar kehidupan umat manusia berlangsung dengan baik, menghasilkan kemaslahatan dan menghindari mudharat, sehingga tercapai keselamatan dunia dan akhirat.[30]

Aspek kemanusiaan merupakan tujuan penting dalam konstruksi maupun logika penggalian dan penetapan hukum. Teks-teks al-Qur'an yang menjadi sumber hukum tidak lahir begitu saja *(taken for granted)* dan diterima begitu saja oleh manusia, tanpa argumentasi kemanusiaan yang melingkupinya. Hal itu juga menunjukkan bahwa teks-teks ilahiah yang dimaksud dielaborasi secara logis untuk dihasilkan sebagai produk hukum. Karena itu, dapat dikatakan bahwa konstruksi rasionalitas Qur'anik sebagaimana terkandung dalam pembentukan syariah, pun merupakan konstruksi rasional. Al-Syathibi misalnya menegaskan bahwa sebagus apapun syariat akan menjadi tidak berarti tanpa manfaat yang dirasakan oleh masyarakat (pemeluk agama). Hukum-hukum yang disyariatkan bertujuan untuk kemaslahatan hamba *('abd)*.[31]

Argumentasi tentang rasionalitas al-Qur'an menjadi bagian dari pembentukan kebenaran itu sendiri. Sebab kebenaran

[30] Al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah,* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003, Juz I, hal. 3.

[31] Al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah,* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003, Juz II, hal. 42

adalah sebentuk pranata yang mengatur kehidupan umat manusia yang hidup dan berinteraksi dengan diri, orang lain serta lingkungannya. Tatanan interaksional itulah yang kemudian mencari pendasaran dalam kitab suci, dimana manusia senantiasa berdialog dengannya. Interaksi manusia dengan kitab suci tidak sekedar berada dalam tataran artifisial, tapi juga melibatkan berbagai dimensi yang dikandungnya, termasuk akal, pikiran, hati, perasaan dan penginderaan atas apa yang dialami dan dirasakannya.

Dalam konteks yang lebih jauh lagi kita melihat bagaimana corak pemikiran filosofis tidak sepenuhnya mengabaikan dimensi ilahiyah ataupun metafisika. Meski Plato sebagai penganjur rasionalisme, namun pemikirannya tentang "dunia ide" mengandaikan adanya realitas di luar yang fisik yang telah hadir terlebih dahulu. Demikian juga filsuf semisal Martin Heidegger yang meskipun menyoal tentang "Ada", namun "ada' nya bukan sekedar manusia, benda atau pun binatang. "Ada" memiliki makna yang melampui metafisikan sekalipun.[32] Mungkin saja, kita bisa memaknai sebagai sesuatu yang berada di luar sana. Atau seperti halnya GW. Hegel yang memandang bahwa proses dialektika kehidupan mengarah pada Roh Absolut. Suatu hal yang tidak bisa dilupakan bahwa kebanyak dari pemikir tersebut begitu lama mengenyam pendidikan teologis sebelum menelorkan pemikiran-pemikirannya.

Penutup

Wacana tentang rasionalitas sebagaimana digali dalam tradisi pemikiran Barat tidak serta merta menjadi acuan tanpa pergumulan pemikiran Barat itu sendiri. Dalam

[32] F. Budi hardiman, *Heidegger dan Mistik Keseharian,* Jakarta: Gramedia, 2016

menempatkan rasionalitas Qur'anik, tidak pada tempatnya untuk mempertentangkannya dengan kajian-kajian lainnya semisal filsafat. Seluruh kajian yang muncul dan berkembang di abad modern, meski memiliki akar kuat pada ratusan tahun sebelum Masehi patut dijadikan sebagai metode berpikir dan pisau analitis.

Memahami letak kontekstualisasi keduanya menghadirkan pencerahan tentang bagaimana memandang entitas al-Qur'an sebagai kitab suci dan Filsafat sebagai metode berpikir. Hanya dengan demikian, kita mampu membuka diri dan mengambil pelajaran dari apapun yang mendatangkan manfaat, tanpa harus mereduksi ilmu pengetahuan dalam kutub-kutub yang berbeda. Semiotika dan hermenutika hanyalah sekumpulan intrumen (alat) untuk memahami kitab suci dan memperkaya pemahaman kita tentangnya agar dapat menghasilkan pembacaan yang sesuai dengan kurun dan zamannya. Bukankah al-Qur'an diharapkan mampu berbicara dan berdialog dengan zaman agar senantiasa hidup hingga akhir zaman? Jika demikian, perlu menghidupkan instrumen-instrumen tersebut agar relasi teks dan konteks senantiasa bisa diperbincangkan, sehingga tidak menimbulkan pengabaian satu sama lain.

Nasaruddin Umar telah mencontohkan tentang bagaimana memahami teks melalui kontruksi wacana rasionalitas yang dimungkinkan dalam pembacaan kitab suci. Semakin wacana tersebut dikonstruksi semakin keyakinan kita terhadap kebenaran al-Qur'an dan firman Allah Swt menguat. Secara umum, Nasaruddin Umar hendak menegaskan bahwa membaca dan memahami kita suci tidaklah cukup dengan merujuk pada teks semata. Kontekstualisasi pesan al-Qur'an yang begitu

dalam dan luas, sejatinya mampu mengantarkan kita pada pemahaman yang juga dalam dan luas.

DAFTAR PUSTAKA

Ali, Mukti, *Metodologi Ilmu Agama Islam,* Yogyakarta, Tiara Wacana, 2004

al-Asfahani, al-Raghib, Mu'jam Mufradat li Alfaz al-Qur'an, Kairo: Dar al-Kitab al-Ghazali, tth.

Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat,* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000.

Sabuni, Muhammad 'Ali, *al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an,* Damaskus: Maktabah 'Arabiyah, 1990.

Friedrich, Carl J., (ed.), *The Philosophy of Kant: Immanuel Kant's Moral and Political Writings,* New York: The Modern Library, 1949.

Hardiman, F. Budi, *Heidegger dan Mistik Keseharian,* Jakarta: Gramedia, 2016.

Lubis, Akhyar Yusuf, *Postmodernisme: Teori dan Metode,* Jakarta: Rajawali Press, 2014

Rahardjo, M. Dawam, *Pendekatan Ilmiah terhadap Fenomena Keberagamaan,* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.

Saliba, Jamil, *Mu'jam al-Falsafi,* Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1979.

Slembrouck, Stef, *What is Meant by Discourse Analysis,* Belgium: Ghent University, 2006

Shihab, Quraish, *Posisi Sentral Al-Qur'an dalam Studi Islam,* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.

Al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah,* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003, Juz I..

The Columbia Encyclopedia, Columbia: The Columbia University Press, 2016.

Umar, Nasaruddin, *Argumen Keseteraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001.

NASARUDDIN UMAR SANG MUFASSIR FEMINIS: MENGUNGKAP TRANSFORMASI RELASI GENDER MELALUI REINTERPRETASI TAFSIR PATRIARKI

Nur Arfiyah Febriani
Dosen Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta

A. Muqaddimah

Stereotipe gender memberikan implikasi terhadap relasi gender yang sampai detik ini masih menyisakan perdebatan teoritis yang menarik. Perempuan dan laki-laki dengan segala stereotipenya, memiliki tantangan untuk merekognisi paradigma masyarakat untuk tidak lagi mengeneralisir individu berdasarkan jenis kelaminnya. Hal inipun harus dimulai dari setiap individu, untuk tidak lagi mengklasifikan karakter manusia berdasarkan jenis kelaminnya. Laki-laki dan perempuan harus sama-sama memiliki keseimbangan karakter feminin dan maskulin, sebagaimana yang dicontohkan Rasulullah saw dengan 4 (empat) sifatnya yang wajib, yaitu: 1) *Shiddiq*/Berani menyampaikan kebenaran dengan cara dan materi yang benar (maskulin), 2) *Amanah*/kemampuan Rasulullah untuk membuat orang merasa aman, nyaman dan percaya dengannya (feminin), 3) *tabligh*/menyampaikan materi dengan etika dan

estetika sehingga materinya dapat diterima dengan baik oleh pendengarnya (feminin), dan 4) *Fathonah*/Kecerdasan dalam banyak hal termasuk dalam membuat strategi (maskulin).

Sejatinya, sejak Rasulullah beranjak dewasa dan pada gilirannya menyampaikan amanah risalah kenabian, pribadi yang mudah dicintai itu telah banyak melakukan tranformasi sosial dan budaya Arab jahiliyah sehingga dengan jelas membuka peluang bagi perempuan untuk dapat melaksanakan keseimbangan antara peran dan tanggungjawabnya sebagai seorang anak, isteri dan ibu bagi keluarganya.

Penghormatan Nabi kepada Ibu Susuannya, isteri, anak dan para sahabat perempuan, telah merubah budaya Arab jahiliyah yang memicingkan mata kepada perempuan. Pada masa Rasulullah, perempuan mulai dihormati, diberikan haknya, diberikan akses pendidikan, politik dan ekonominya. Namun dalam masa perkembangan zaman setelah wafatnya Rasulullah, upaya interpretasi dengan keterbatasan nalar manusia, membuat ajaran agung itu sempat memudar dan menempatkan posisi perempuan kembali kepada posisi subordinasi laki-laki.

Tahun 1970an sejak munculnya aliran feminisme sebagai bentuk upaya pemberontakan perempuan terhadap subordinasi laki-laki menyadarkan kembali para akademisi, ada yang salah tentang paradigma relasi gender dalam masyarakat dunia. Permasalahan inilah yang kemudian direspon oleh Nasaruddin Umar dalam berbagai karya fenomenalnya.

Sejarah kajian teoritis tentang gender di Indonesia, tidak dapat terlepas dari disertasi karangan Prof. Nasaruddin Umar yang berjudul *Argumen Kesetaraan Gender dalam al-Quran*. Disertasi ini di kemudian hari menstimulus para cendikiawan Indonesia bersuara tentang ketimpangan gender baik dari segi

hukum, akses pendidikan, relasi suami isteri, dst. Belum lagi pandangan sosiokultural yang kerap kali mengabaikan pesan kontekstual ayat dan hadis bagi keseimbangan peran laki-laki dalam sektor publik dan domestik.

Semangat perjuangan Nasaruddin umar meluruskan misinterpretasi kajian al-Quran dan hadis misoginis, berangkat dari kegelisahan akademisnya yang tidak menerima bahwa al-Quran turun untuk memberikan kabahagiaan hidup bagi satu jenis manusia, golongan ataupun individu saja. Al-Quran turun sebagai rahmat bagi semesta. Pastilah, ajaran yang terkandung di dalamnya untuk kemaslahatan hidup segala mahkluk ciptaanNya. Setiap bentuk penafsiran yang memberikan manfaat atau menguntungkan hanya untuk satu golongan tertentu, bagi Nasaruddin Umar terbuka untuk diperdebatkan. Demikian ucapan sang manusia agung, tidaklah mungkin mengucapkan sesuatu yang akan merugikan atau menyakiti siapapun, sang kekasih Tuhan tidak pernah berbicara kasar dan keji, tidak ada yang terucap kecuali mendapat bimbingan dari Sang Kekasih.

Nasaruddin Umar konsisten dengan perjuangannya membela hak-hak perempuan melalui upaya reinterpretasi ayat dari mufassir terdahulu yang tidak kedap akan kritik. Pemikiran yang membawa kembali transformasi budaya patriarki kepada budaya bilateral diungkap kembali, guna menggugah kesadaran para cendikiawan dan para pembelajar untuk menyampaikan kebenaran tentang pembebasan Rasulullah kepada kaum perempuan dengan segala hak dan kewajiannya sebagai manusia yang setara dengan jenisnya, laki-laki. Memang tidak mudah merubah pandangan patriarki laki-laki yang yang telah lama "dalam zona aman", ironisnya "ketakutan" dan "keterbatasan perempuan dalam bidang

pendidikan", membuat perempuan apatis, skeptis, menyerah saja, dengan segala bentuk ketimpangan dan subordinasi laki-laki terhadapnya, baik dalam lingkungan keluarga, masyarakat bahkan di tempat bekerja. Tudingan antek Barat dan kaum liberal, tersemat karena pemikiran kritisnya dalam membongkar pandangan patriarki dalam teks tafsir kitab suci, yang menurutnya memperkosa ayat dan kaum perempuan untuk tunduk pada kepentingan laki-laki.

Sikap kritis Nasaruddin Umar dibarengi dengan kecerdasan hati yang mendalam. *Mendekati Tuhan dengan kualitas Feminin,* membuka akses Nasaruddin Umar tanpa batas untuk siap menerima ilham ilmu pengetahuan dari Yang Maha Mengetahui. Ini karena menurutnya, mendekati Tuhan harus dengan sifatNya yang paling dominan, Rahman dan Rahim. Ketundukan manusia kepada Sang Pencipta, membuat manusia akan dapat menerima ilmu dan mencetuskan ide baru untuk mendapatkan solusi. Bahkan menariknya menurut Nasaruddin Umar, ketika para sufi hendak menghadap Tuhan, para sufi melepas semua atribut "keakuan", dan merubahnya kepada sikap tunduk, pasrah, dan penghambaan kepada Allah. Ini karena menurut Nasaruddin Umar, tanpa sikap/kualitas feminin ini, jangan berharap Anda akan menikmati saat bercegkrama dengan Allah dalam shalat dan ibadah-ibadah Anda.[1]

Demikian dalam menawarkan sebuah ide/konsep baru. Nasaruddin mengungkapkan bahwa pemikiran kritis juga harus dibarengi dengan sikap empatik, agar konsep yang ditawarkan dapat mengakomodir segala macam bentuk perbedaan dan kepentingan semua pihak. Tahun 2014, buku karangan

[1] Ungkapan yang disampaikan oleh Prof. Nasaruddin Umar ini, disarikan oleh penulis saat Nasarudin Umar membimbing Disertasi penulis pada tahun 2010-2011.

Nasaruddin Umar *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminin* diterbitkan.[2] Pembahasan dalam disertasi dan buku inilah yang akan penulis coba kupas untuk menangkap ide-ide kreatif dan visioner seorang Nasaruddin Umar, demi membangun sebuah relasi gender yang harmonis yang kemudian juga mempengaruhi pola relasi yang harmonis kepada Sang Maha Pencipta. Bukankah manusia harus bisa harmonis dengan dirinya sendiri, sesama manusia dan makhluk ciptaan-Nya yang lain terlebih dahulu, baru manusia akan dapat merasakan relasi harmoninya dengan Allah. Pendapat Nasaruddin ini rupanya dilhami dari ungkapan Jalaludin al-Rumi yang mengatakan bahwa dalam tradisi sufi, seseorang tidak akan dapat merasakan nikmatnya mencintai Allah, jika manusia belum merasakan nikmatnya mencintai seseorang dalam hidupnya.

B. Analisis Akademis dan Reintrepetasi Tafsir Patriaki tentang Relasi Gender dalam al-Quran (Memahami Konsep Keseimbangan Karakter Feminin dan Maskulin dalam setiap Individu manusia)

Dalam Disertasinya, Nasaruddin Umar membahas perdebatan para ahli tentang karakter manusia, menggambarkan paradigma tentang stereotipe karakter feminin dan maskulin di tengah masyarakat yang juga sangat menarik. Stereotipe karakter feminin yang diidentikkan bagi perempuan dan karakter maskulin yang diidentikkan bagi laki-laki inilah yang menyisakan permasalahan relasi gender.

Perbedaan secara biologis antara laki-laki dan perempuan yang memang tidak ada perbedaan pendapat, akan tetapi efek

[2] Nasaruddin Umar, *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminin* (Jakarta: PT. Alex Media Komputindo, 2014), cet. I.

perbedaan biologis terhadap prilaku manusia, khususnya dalam perbedaan relasi gender yang banyak menimbulkan perdebatan. Unger misalnya, berpendapat bahwa perbedaan anatomi biologis dan komposisi kimia dalam tubuh dianggap memiliki implikasi terhadap perkembangan emosional dan kapasitas intelektual antara laki-laki dan perempuan.[3] Pendapat Unger dapat dilihat dalam tabel berikut:

No.	**Laki-laki** *(masculine)*	**Perempuan** *(feminine)*
1	Sangat agresif	Tidak terlalu agresif
2	Independen	Tidak terlalu independen
3	Tidak emosional	Lebih emosional
4	Dapat menyembunyikan emosi	Sulit menyembunyikan emosi
5	Lebih obyektif	Lebih subyektif
6	Tidak mudah terpengaruh	Mudah terpengaruh
7	Tidak submisif	Lebih submisif
8	Sangat menyukai pengetahuan eksakta	Kurang menyenangi eksakta
9	Tidak mudah goyah terhadap krisis	Mudah goyah dalam krisis
10	Lebih aktif	Lebih pasif
11	Lebih kompetitif	Kurang kompetitif
12	Lebih logis	Kurang logis
13	Lebih mendunia	Berorientasi ke rumah
14	Lebih terampil berbisnis	Kurang terampil berbisnis
15	Lebih berterus terang	Kurang berterus terang
16	Memahami seluk beluk perkembangan dunia	Kurang memahami seluk beluk perkembangan dunia
17	Tidak mudah tersinggung	Berperasaan mudah tersinggung
18	Lebih suka berpetualang	Tidak suka berpetualang

[3] Lihat: Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender,* (Jakarta: Paramadina, 2001), 42-43.

19	Mudah mengatasi persoalan	Sulit mengatasi persoalan
20	Jarang menangis	Lebih sering menangis
21	Umumnya sebagai pemimpin	Tidak umum sebagai pemimpin
22	Penuh rasa percaya diri	Kurang rasa percaya diri
23	Lebih banyak mendukung sikap agresif	Kurang senang sikap agresif
24	Lebih ambisi	Kurang ambisi
25	Lebih mudah membedakan antara rasa dan rasio	Sulit membedakan antara rasa dan rasio
26	Lebih merdeka	Kurang merdeka
27	Tidak canggung dalam penampilan	Lebih canggung dalam penampilan
28	Pemikiran lebih unggul	Pemikiran kurang unggul
29	Lebih bebas berbicara	Kurang bebas berbicara

Gambar I
Klasifikasi Karakter Feminin dan Maskulin Versi Unger

Kalangan feminis dan Marxis menolak anggapan di atas dan menyebutnya hanya sebagai bentuk stereotip gender. Mereka membantah adanya skematisasi perilaku manusia berdasarkan jenis kelamin. Mereka berkeyakinan bahwa perbedaan peran gender tersebut bukan karena kodrat atau faktor biologis (*devine creation*), tetapi karena faktor budaya (*cultural construction*).

[4] Lihat: Rhoda K Unger, *Female and Male Psychological Perspektives* (New York, t.p: 1979), 30. Bandingkan dengan Hilary M. Lips, *Sex and Gender an: Introduction* (California: Mayfield Publishing Company, 1993), 6.

Dengan klasifikasi karakter yang dikemukakan Unger ini, praktis menjadikan perempuan menyandang segudang stereotip yang sama sekali tidak memberikan nilai positif bagi karakter yang dimiliki perempaun. Walhasil, sebagaimana hasil dari kesimpulan penelitian yang dilakukan Benjamin Beit, dengan segala stereotip tentang perempuan menjadikan perempuan dihilangkan dan ditindas dalam berbagai situasi sosial. Lihat: Benjamin Beit-Hallami dan Michael Argyle, *The Psychology of Religious Behavior Belief and Experience* (London: Routledge, 1997), cet. I, 147.

Para feminis menunjuk beberapa faktor yang ditunjuk sebagai agen pemasyarakatan (*agents of socialization*) stereotip gender, antara lain pengaruh bahasa, suasana keluarga, kehidupan ekonomi, dan suasana sosial politik.[5]

Pendapat Unger yang dikutip Nasaruddin Umar di atas, senada dengan yang diungkapkan Garai dan Scheinfield[6], Eagly[7], Wright[8], Bernard[9], Miller[10], dan McGrath[11]. Namun selain stereotip yang disematkan kepada perempuan, perempuan masih memiliki nilai positif karena dinilai lebih baik dalam relasi sosial karena perempuan memiliki karakter lebih ramah.[12] Oleh sebab itu, laki-laki lebih dinilai dominan pada *object oriented,* sedangkan perempuan pada *people oriented*.[13] Demikian dengan Kanazawa membagi perbedaan kemampuan antara laki-laki dan perempuan berdasarkan perbedaan otak manusia secara biologis yang mempengaruhi karakteristik seseorang.[14]

[5] Lihat: Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender,* 43.

[6] Garai dan Scheinfield, "Sex Differences in Mental and Behavioral Traits," *Genetic Psychology Monographs,* 77 (1968), 169.

[7] A.H. Eagly, "The Science and Politics of Comparing Woman and Man," *American Psychologist,* 50 (1995), 145-158.

[8] D. Wright, *The Psychology of Moral Behaviour* (Harmondsworth: Penguin, 1971).

[9] J Bernard, "The Rosenzweig Picture Prustation-Study: I. Norms, Reliability and Statistical Evaluation", *Journal of Psychology,* 28 (1949), 325-332.

[10] Miller, *Toward a New Psychology of Women* (Boston, MA: Beacon, 1986).

[11] E. McGrath et al., "Women and Depression: Risk Factors and Treatment Issues," *American Psychological Association* (1990).

[12] H.A. Turner, "Gender and Social Support: Taking the Bad with the Good?," *Sex Roles,* 30 (1994), 521-541. Lihat juga: D. Belle, "The Stress of Caring: Womens as Providers of Social Support", dalam: L. Goldberger dan S Breznitz (ed.) *Handbook of Stress: Theoritical and Clinical Aspect.* New York Free: Press (1982).

[13] Mcguinnes, "Gender Differences in Cognitive Style: Implication for Mathematics Performance and Achievement," dalam LA Penner (ed.), "The Challenge of Mathematics and Science Education: Psychology Response. Washington, DC. A*merican Psychological Association* (1993).

[14] Kanazawa menyatakan: *"The male brain is characterized by systemizing tendencies (to use Baron-Cohen's term) and mechanistic thinking (to use Crespi and Badcock's term). "Systemizing" is the drive to analyze, explore, and construct a system. The systemizer intuitively*

Sementara Spence dan Helmrich, membagi karakter feminin dalam karakter yang emosional, sensitif, ekspresif dan pemeliharaan/pengasuhan. Sedangkan maskulin dengan karakter kompetitif, aktif, independen dan instrumental.[15] Sementara Bolen menggambarkan karakter perempuan yang lemah lembut, penyayang, pelindung, sedang karakter laki-laki adalah arogan dan ambisius.[16]

Perdebatan akademispun semakin menghangat dengan temuan Louann Brizendine. Menurutnya pemisahan potensi intelektual bagi laki-laki dan emosional bagi perempuan adalah suatu hal yang tidak dibenarkan dalam sains. Laki-laki dan perempuan memiliki level yang sama dalam segi intelegensinya. Bahkan dalam bukunya Brizendine menyatakan bahwa, otak perempuan juga memiliki keunikan kecerdasan yang luar biasa, kerja otak yang sempurna, kecakapan dalam menjaring koneksi, kemampuan hati untuk membaca situasi

---

figures out how things work, or extracts the underlying rules that govern the behavior of a system. The purpose of this is to understand and predict the system, or to invent a new one.

In contrast, the female brain is characterized by empathizing tendencies (to use Baron-Cohen's term) or mentalistic thinking (to use Crespi and Badcock's term). "Empathizing" is the drive to identify another person's emotions and thoughts, and to respond to them with an appropriate emotion. Empathizing occurs when we feel an appropriate emotional reaction in response to the other person's emotions. The purpose of this is to understand another person, to predict his or her behavior, and to connect or resonate with him or her emotionally. Lihat: Satoshi Kanazawa, Male brain vs. female brain I: Why do men try to figure out their relationships? Why do women talk to their cars?., Diakses 25 Mei 2011, dari: http://www.psychologytoday.com/blog/the-scientific-fundamentalist/200803/male-brain-vs-female-brain-i-why-do-men-try-figure-out-th-0. lihat juga beberapa artikel tulisan Kanazawa dengan judul: Male Brain vs. Female Brain II: What Is an "Extreme Male Brain"? What Is an "Extreme Female Brain"?, diakses 25 Mei 2011, dari: http://www.psychologytoday.com/blog/the-scientific-fundamentalist/ 200803/male-brain-vs-female-brain-ii-what-is-extreme-male-brain-w.

[15] Lihat: Spence, J., & Helmrich, R., *Masculinity and Feminity Their Psichological Dimentions Correlates and Antecedent* (Austin: Universitas of Texas Press, 1978). Lihat juga: Eileen Fischer & Stephen J Arnold, "Sex, Gender Identity, Gender Role Attitudes, and Consumer Behavior", *Psychology & Marketing* (1986-1998); Mar/Apr 1994; 11, 2; ABI/INFORM Research, 163.

[16] Disarikan dari: Jean Shinoda Bolen, *Crossing to Avalon*, 267-270.

(menguasai emosi), mengatur nada suara dan menenangkan pikiran, serta kemampuan untuk memecahkan konflik.[17] Demikian dengan ungkapan Dadang Hawari, seorang Psikiater Indonesia kenamaan, yang menyatakan bahwa struktur otak secara anatomis tidak ada perbedaan antara otak laki-laki dan perempuan. Faktor lingkungan yang akan membuat fungsi otak masing-masing manusia menjadi berbeda-beda tingkatan kualitasnya.[18]

Menariknya, ada kesamaan pandangan antara para mufassir dengan pendapat saintis yang mensubordinasi perempuan. Mufassir seperti al-Asfahani (W. 406 H), Fakhr al-Razi (L. 544 H), al-Zamakhshari (467-538 H), al-Qurtubi (W. 671), al-Biqa'i (809-885 H), al-Sabuni (w. 1928 M), Hamka (1908-1981 M), Tabataba'i (1321-1404 H), serta Muhammad 'Abduh (1849-1905 M) dan Muhammad Rashid Rida (1865-1935 M), menyatakan bahwa potensi intelektual lebih dominan bagi laki-laki, dan potensi emosional lebih dominan bagi perempuan.

[17] Louann Brizandine, *The Female Brain* (New York: Morgan Road Books, 2006),7-8.

Lihat juga pembahasan tentang potensi intelegensi dan emosi bagi laki-laki dan perempuan, di antaranya dalam: 1) D. Adam, "Biology Does Not Make Man More Agressif than Women" dalam K Bjorkqvist and P. Niemela, eds, Of Mice and Women: Aspect of Female Agression (San Diego: Academic Press, 1992). 2) J. Kaiser, "Gender in The Pharmacy: Does it Matter?." Science 308 (5728): 1572 (2005). 3) N.S. Orzhekhovskaia, "[Sex Dimorphism of Neuron-glia Correlations in the Frontal Areas of the Human Brain]." Morfologia 127 (1): 7-9. (2005). 4) K. M. Prkachin, M. Heather and S. R Mercer, "Effects of Exposure on Perception of Pain Expression." Pain 111 (1-2): 8-12 (2004). 5) E. R. Gizewski, et al, "Gender-spesific Cerebral Activation During Cognitive Tasks Using Functioanl MRI: Comparison of Women in Midluteal Phase and Men." Neuroradiology 48 (1): 14-20 (2006). 6) N. M. Else-Quest, et al., "Gender Differences in Temprament: a Meta-analysis." Psychol Bull 132 (1): 33-72 (2006). 7) A. Azurmendi, et al, "Cognitive Abilities, Androgen Levels, and Body Mass Index in 5-year-old Children." Horm Behav 48 (2): 187-195 (2005). 8) R. Halari, et al., "Comparable fMRI activity with Differential Bahavioural Performance on Mental Rotation and Overt Verbal Fluency Tasks in Healthy Men and Woman." *Exp Brain Res* 169 (1): 1-4 (2006). 9) A. P. Arnold, "Sex Chromosomes and Brain Gender." Nat Rev Neurosei 5 (9): 701-708.

[18] Dadang Hawari, Al-Qur'an Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa (Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Prima Yasa, 2004), 887.

Namun Nasaruddin Umar mengungkap interpretasi ayat yang menolak pandangan Unger dan Lips dan para mufassir tentang potensi intelektual lebih dominan bagi laki-laki, dan potensi emosional yang lebih dominan bagi perempuan di depan. Nasaruddin Umar mencounter argumen di atas dengan ayat yang mengisyaratkan tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam berbuat amal yang terbaik demi menunjang kehidupannya di baik di dunia bahkan sampai di akhirat:

مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾[19]

Motivasi untuk seorang mukmin baik laki-laki dan perempuan untuk secara kontinu berusaha melakukan usaha terbaik dalam hubungan vertikal dan horizontalnya, sangat ditekankan dalam ayat ini. Hubungan harmonis secara vertikal dengan Allah akan menambah rasa iman dan ketenangan dalam kehidupannya, sedang hubungan secara horizontalnya kepada sesama manusia dan sesama makhluk Allah lainnya, akan menciptakan kehidupan yang damai dan sejahtera bagi manusia dan alam lingkungannya.[20]

Sebagaimana diungkapkan, menurut Nasaruddin Umar dalam konteks kehidupan sosial ayat di atas mengisyaratkan konsep kesetaraan gender yang ideal dan memberikan ketegasan bahwa prestasi individual, baik dalam bidang spiritual maupun urusan karier profesional, tidak mesti dimonopoli oleh salah satu jenis kelamin saja. Laki-laki dan perempuan memperoleh kesempatan yang sama meraih prestasi optimal.

---

[19] Artinya: Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam Keadaan beriman, Maka Sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan Sesungguhnya akan Kami beri Balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan (Q.S. al-Nah}l [16]: 97).

[20] Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender,* hlm. 255-256.

Meskipun kenyataan dalam masyarakat konsep ideal ini masih membutuhkan proses dan sosialisasi.[21]

Pandangan Nasaruddin Umar senada dengan Muhammad Quraish Shihab. Menurut Shihab ayat ini merupakan salah satu ayat yang menekankan persamaan antara pria dan wanita. Sebenarnya kata *man/siapa* pada awal ayat ini sudah dapat menunjuk kepada kedua jenis kelamin –lelaki dan perempuan- tetapi guna penekanan dimaksud, sengaja ayat ini menyebut secara tegas kalimat –*baik laki-laki maupun perempuan*. Ayat ini juga menunjukkan betapa kaum perempuan juga dituntut agar terlibat dalam kegiatan-kegiatan yang bermanfaat, baik untuk diri dan keluarganya, maupun untuk masyarakat dan bangsanya, bahkan kemanusiaan seluruhnya.[22]

Selain ayat di atas, Nabi juga bersabda tentang stimulus bagi manusia baik laki-laki dan perempuan untuk mengajak kepada kebaikan, dan melarang mengajak orang pada jalan yang tidak dibenarkan dalam syari'at agama Islam. Hal ini sebagaimana sabda Nabi dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim:

حَدَّثَنَا يَحْيَ بْنُ أَيُّوبَ وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ وَابْنُ حُجْرٍ قَالُوا حَدَّثَنَا إِسْمَعِيلُ يَعْنُونَ ابْنَ جَعْفَرٍ عَنْ الْعَلَاءِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ دَعَا إِلَى هُدًى كَانَ لَهُ مِنْ الْأَجْرِ مِثْلُ أُجُورِ مَنْ تَبِعَهُ لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْئًا وَمَنْ دَعَا إِلَى ضَلَالَةٍ كَانَ عَلَيْهِ مِنْ الْإِثْمِ مِثْلُ آثَامِ مَنْ تَبِعَهُ لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ آثَامِهِمْ شَيْئًا[23]

[21] Lihat: Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender,* hlm. 265.

[22] Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah,* vol. 7, hlm. 343. Lihat juga penjelasan tentang isim isyarat yang digunakan sebagai sighat yang menunjukkan makna umum, salah satunya yaitu lafaz *"man"* yang ada pada ayat di atas, dalam: Manna' Khalil al-Qattan, *Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an* (t.tp: Manshurat al-'Asr al-Hadith, 1973), cet. III, hlm. 315.

[23] Artinya: menceritakan kepada kami Yahya Ibn Ayyub dan Qutaibah Ibn Sa'id dan Ibn Hujr, mereka berkata: menceritakan kepada kami Isma'il Ya'nun Ibn Ja'far dari al-'Ala' dari ayahnya dari Abi Hurairah bahwa Rasulullah saw bersabda: barang siapa mengajak

Dari beberapa ayat dan hadis di atas dapat dipahami bahwa, Allah dan Rasulnya menegaskan, baik laki-laki dan perempuan yang konsisten dalam melaksanakan ajaran *amar ma'ruf nahi munkar* dan senantiasa bernaung dalam kesatuan umat Islam yang kokoh, akan mendapatkan balasan dan hasil sesuai dengan apa yang dilakukannya, tanpa dikurangi ganjarannya bahkan hanya untuk perbuatan semisal atompun sebagai partikel yang dianggap terkecil di dunia saat ini.

Nasarudin Umar juga menjelaskan pola relasi gender yang bertransformasi setalah datangnya Islam. Salah satu bentuk transformasi tersebut adalah transformasi dari budaya patriaki kepada bilateral sebagaimana yang digambarkan di dalam al-Quran adalah kesempatan yang sama bagi laki-laki dan perempuan untuk saling mendukung untuk meraih prestasi. Namun ada 1 ayat yang sering dijadikan dalil bahwa laki-laki lebih unggul intelektualnya dibanding perempuan dan hanya laki-laki yang layak sebagai pemimpin, yaitu Q.S. al-Nisa' [4]: 34. Padahal, ayat ini juga bisa dipahami untuk menjelaskan tentang pola interaksi bagi laki-laki dan perempuan yang kooperatif dan komplementer.

ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا ٣٤

Artinya: "Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh Karena Allah Telah melebihkan sebahagian

kepada kebaikan, maka baginya adalah pahala orang yang mengikutinya tidak dikurangi sedikitpun, dan barang siapa mengajak pada keburukan maka baginya adalah dosa orang yang mengikutinya tidak dikurangi sedikitpun.

H.R. Muslim, Kitab: *al-'Ilm,* Bab: *Man Sanna Sunnah Hasanah aw Sayyi'ah wa Man Da'a ila al-Huda*, no. 3831.

mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan Karena mereka (laki-laki) Telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. sebab itu Maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh Karena Allah Telah memelihara (mereka). wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, Maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, Maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar." (Q.S. al-Nisa' [4]: 34).

Nasaruddin Umar memiliki pandangan berbeda dengan mufassir yang menafsirkan redaksi *qawwamun* dalam arti pemimpin yang berimplikasi pada penggiringan paradigma dan budaya bahwa perempuan sebagai makhluk yang tersubordinasi, *the second sex* dan makhluk domestik. Menurutnya, kata *qawwamun* diartikan dengan "pemimpin" yang berkonotasi struktural. Padahal kata ini juga bisa diartikan sebagai pendamping, pemelihara dan penanggungjawab yang lebih berkonotasi fungsional. Kata pemimpin dalam bahasa Indonesia tidak identik dengan *qawwamah* dalam bahasa Arab. Yusuf Ali menerjemahkannya ke dalam bahasa Inggris dengan "*man are the protectors and maintainers of women*" (laki-laki adalah pelindung dan pemelihara bagi perempuan.[24]

Ayat ini juga tidak dapat dijadikan dasar menolak kepemimpinan perempuan karena ayat ini hanya untuk menjelaskan suatu kasus keluarga (rumah tangga) yang diadukan kepada Rasulullah, lalu ayat ini turun sebagai jawaban untuk menyelesaikan kasus tersebut. Lagi pula, potongan ayat berikutnya terdapat *muqayyad* yang memberikan penegasan

[24] Nasaruddin Umar, *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminin*, 145.

bahwa yang berhak untuk menjadi pemimpin ialah mereka yang memiliki potensi dan kelebihan di antara mereka (laki-laki atau perempuan).

Pendapat yang menolak kepemimpinan perempuan, selalu mengutip hadis riwayat Bakrah tentang ketidak mampuan seorang perempuan menjadi pemimpin. Hadis riwayat Bakrah sebagai berikut: *"Ketika raja Kisra (Persia) wafat, Rasulullah bertanya siapa yang menggantikannya? Mereka (para sahabat) menjawab: "anak perempuannya". Maka Rasulullah saw menanggapinya dengan berkata: "tidak akan beruntung suatu kaum yang menerahkan urusan mereka kepada seorang perempuan"*.

Mengenai hadis di atas, Fatimah Mernissi, seorang ilmuan Islam berdarah Afrika dalam bukunya yang terkenal *Beyond the Veil Male-Female Dinamics in Modern Muslim Society,* melakukan kritik sanad dan matan terhadap hadis tersebut. Pertama-tama ia menyoroti keberadaan Abi Bakrah yang dikatakannya mantan budak dan memiliki reputasi negatif terutama semenjak Rasulullah meninggal. Menrnissi meragukan hadis ini dengan alasan mengapa hadis ini baru populer setelah muncul masalah politik yang berkaitan dengan 'Aisyah dan 'Ali. 'Abi Bakrah ternyata berada di pihak 'Ali. Kalaupun hadis ini benar, maka pernyataan Rasulullah ini hanya tanggapan spontanitas terhadap Raja Kisra di Persia yang mewariskan tahta kerajaannya kepada anak perempuannya yang beluam siap.

Tegasnya, ayat dan hadis di atas turun untuk menanggapi suatu persoalan khusus *(khusush al-sabab)*. Ayat atau hadis seperti ini tidak serta merta langsung harus diterapkan di dalam masyarakat karena masih harus kita mempertimbangkan berbagai aspek. Dalam kajian Ushul Fikih ayat dan hadis

seperti ini dipertanyakan: *hal lil 'ibrah bi 'umum al-lafz, au bi khushush al-sabab, au bi maqashid al-syari'ah?* (Apakah kita berpegang kepada keumuman lafaz, kekhususnan sebab, atau tujuan umum Syari'ah). Memang jumhur (mayoritas) ulama sunny berpegang kepada teks sebuah *nash*, tanpa terlalu penting melakukan kajian *sabab nuzu*l atau *sabab wurud,* karena mereka berpegang kepada kaedah: *al-'Ibrah bi 'umum al-lafz, la bi khushush al-sabab* (yang dijadikan pegangan ialah teks, bukan *historical background* teks). Dengan demikian, wajar jika di kalangan masyarakat kita masih ada ulama berpandangan bahwa tampuk kepemimpinan itu memang harus diprioritaskan kepada laki-laki.[25]

Senada dengan Febriani yang berpendapat bahwa ayat di atas berbicara tentang pola relasi suami isteri yang sangat harmonis karena Allah telah memberikan masing-masing bagi keduanya kelebihan yang menjadikan keduanya juga sebagai pemimpin dalam bagian atau tugasnya masing-masing. Febriani mendasarkaan ungkapannya dari pemahamannya tentang redaksi *qawwamun 'ala al-nisa'* dalam arti "*kaum pria adalah penjamin dan pelindung urusan kaum perempuan*,"[26] karena dalam *Lisan al-'Arab,* kata *qawwam* memiliki arti pelindung. Demikian juga Muhammad 'Abduh[27], Sayyid Qutub[28], Wahbah Zuh}aili[29] dan Muhammad Quraish Shihab[30], yang memiliki

[25] Nasaruddin Umar, *Ketika Fikih Membela Perempuan* (Jakarta: Alex Media Komputindo, 2014), 194-195.

[26] Abi al-Fad}l Jamal al-Din Muh}ammad Ibn Mukram Ibn Manzur al-Afriqi al-Misri, Lisan al-'Arab, Juz. XII, 503.

[27] Muhammad Rashid Rida, *Tafsir al-Manar,* juz. V, 55-56

[28] Sayyid Qut}ub, *Fi Zilal al-Qur'an,* juz. II, 650.

[29] Wahbah Zuh}aili, *Tasir al-Munir,* juz. V-VI,54.

[30] Menurut Muhammad Quraish Shihab, kata "*qawwam*" atau kepemimpinan mencakup pemenuhan kebutuhan, perhatian, pemeliharaan, pembelaan dan pembinaan. Lihat: Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah,* juz. II, 424.

pemahaman yang sama terhadap makna kata *qawwam* yaitu melindungi, memelihara dan mengarahkan.

Jika menilik realita sejarah, perempuan yang hidup pada masa Nabi juga memiliki kecakapan intelektual dan emosional yang membanggakan. Menurut Barbara Freyer Stowasser, percontohan isteri-isteri Rasulullah adalah sosok perempuan yang memiliki kepribadian yang sangat mengesankan. Isteri-isteri Nabi diceritakan adalah orang-orang yang berkepribadian: teguh dalam beribadah, murah hati, hidup demi keridaan suami, mendidik dan mengasuh sendiri anak-anaknya agar sang suami dapat berjihad dengan tenang, pengendalian diri, martabat dan kebanggaan, membela Islam dengan berani melawan orang-orang kafir, mengetahui ajaran hukum Islam, penasihat bijaksana dalam perkara-perkara agama.[31] Dari sini sangat nampak kualitas perempuan yang tidak berbeda secara intelektual dan emosional dengan laki-laki, seperti yang diungkap al-Maraghi dan mufasir yang telah disebutkan. Terlebih al-Quran dengan gamblang menceritakan tentang Ratu Balqis sebagai seorang pemimpin yang berkuasa dan bijaksana dalam surat al-Naml dan al-Anbiya'.

Pandangan yang lebih moderat dilontarkan oleh Sayyid Qut}ub. Menurutnya, Tuhan tidak akan menzalimi hambanya. Artinya, berbagai anugerah keistimewaan yang Tuhan berikan kepada masing-masing laki-laki dan perempuan, adalah untuk menunjang eksistensi kehidupan berumahtangga dan kehidupan sosial mereka. Bagi Sayyid Qut}ub, masing-masing keistimewaan fisik, akal, karakter yang dimiliki oleh laki-laki dan perempuan, adalah untuk dapat digunakan dalam

[31] Barbara Freyer Stowasser, *Women in The Qur'an, Tradition and Interpretation* (New York: Oxford University Press, 1994), 328.

menjalani fungsi masing-masing dalam kehidupan keduanya, tanpa ada satupun yang lebih istimewa dari yang lain.[32]

Dari sini dapat dipahami bahwa, ayat ini sebenarnya berbicara tentang permasalahan yang khusus, yakni pada permasalahan kepemimpinan dalam rumah tangga, bukan dalam ruang lingkup umum. Itupun, masih diikat beberapa syarat yang masih dapat berubah sesuai dengan situasi dan tuntutan yang terjadi dalam suatu rumah tangga.[33] Artinya, seorang laki-laki dapat menjadi pembimbing dan pelindung dalam sebuah rumah tangga, jika dia memiliki kemampuan untuk memberikan nafkah kepada isteri dan keluarga mereka. Dalam beberapa kasus PHK dalam sebuah perusahaan bagi seorang suami misalnya, dikarenakan suami yang tidak memiliki pekerjaan maka sang isteri mengambil peran sebagai pencari nafkah dan dengan otomatis sang perempuan telah menjalankan peran maskulin.

Demikian, tidak didapati ayat yang secara tegas melarang perempuan menjadi seorang pemimpin. Justeru sebaliknya ditemukan sekian banyak dalil keagamaan yang dapat dijadikan dasar legitimasi tentang keabsahan perempuan aktif dalam urusan publik dan politik. Di antara ayat yang mendukung optimalisasi fungsi laki-laki dan perempuan dalam segala aspek kehidupan termasuk politik adalah Q.S. al-Taubah [9]: 71 yang berbunyi:

وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾ [34]

[32] Sayyid Qut}ub, *Fi Zilal al-Qur'an,* juz. II, 650.

[33] Muhammad Quraish Shihab, *Perempuan Dari Cinta sampai Seks,* 344.

[34] Artinya: Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan

Pengertian kata "*auliya*" pada ayat ini, mencakup *kerjasama, bantuan,* dan *penguasaan,* sedangkan pengertian menyuruh yang makruf mencakup segala segi kebaikan/ perbaikan kehidupan, termasuk memberi nasihat/kritik kepada penguasa. Dengan demikian, setiap lelaki dan perempuan hendaknya mampu mengikuti perkembangan masyarakatnya agar masing-masing mampu melihat dan memberi saran/ nasihat dan kritik dalam berbagai bidang kehidupan, termasuk kehidupan politik.[35]

Penjelasan ayat di atas menginformasikan bahwa baik laki-laki dan perempuan diberikan seperangkat potensi oleh Allah agar dapat dioptimalkan fungsinya untuk kemaslahatan hidup manusia itu sendiri. Laki-laki dan perempuan bisa saling berbagi peran yang kooperatif dan komplementer. Keduanya adalah seperti langit dan bumi yang keberadaannya tidak akan sempurna tanpa pasangannya.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa Nasaruddin Umar tidak sepakat dengan klasifikasi karakter manusia berdasarkan dengan karkter feminin bagi perempuan dan karakter maskulin bagi laki-laki. Ini karena dari ayat-ayat al-Quran yang dijadikan basis argumennya, tidak mendapati adanya ayat yang secara spesifik berbicara tentang karakter manusia berdasarkan jenis kelaminnya. Artinya, stereotipe gender melalui klasifikaasi karakter yang memiliki nilai positif atau negatif bagi laki-laki dan perempuan saja, tidak diamini dalam al-Quran.

Menariknya, manusia dapat mendekati Tuhan melalui meneladani karakter Tuhan yang juga memiliki keseimbangan karakter feminin dan maskulin. Nasaruddin Umar membagi

---

mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. Q.S. al-Taubah [9]: 71.

[35] Muhammad Quraish Shihab, *Perempuan Dari Cinta sampai Seks,* 346-347.

karakter feminin (*jamaliyah*) dan karakter maskulin (jalaliyah) Allah dalam beberapa contoh sifat dari 99 Asma' al-Husna, dalam tabel berikut ini:

No	Kualitas Maskulin	Kualitas Feminin
1	Al-Jabbar (Yang Memiliki Mutlak Kegagahan)	Al-Rahim (Yang Maha Penyayang)
2	Al-Qawiy (Yang Maha Kuat)	Al-Latif (Yang Maha Lembut)
3	Al-Muntaqim (Yang Maha Memberi Balasan)	Al-Ghafur (Maha Pengampun)
4	Al-Qahhar (Yang Maha Memaksa)	Al-Muhaimin (Yang Maha Pemelihara)
5	Al-Muqtadir (Yang Maha Berkuasa)	Al-Hakim (Yang Maha Bijaksana)

Manusia dapat meneladani sifat Allah, agar manusia juga mampu menyerap energi positif dari segala bentuk cintaNya kepada makhlukNya di alam raya. Manusia dapat meneladani sifat Allah agar senantiasa terkoneksi dengan Tuhan yang disembah dan dicintainya. Ini karena nama-nama Tuhan dapat menjaddi titik masuk *(entry poin)* untuk mengenal dan mendekatkan diri kepada-Nya, dan setiap orang dapat mengidentifikasi diri dengan nama-nama tersebut.[36]

Nasaruddin Umar memberikan contoh meneladani sifat Allah dalam *Asma' al-Husna,* misalnya dari meneladani sifat Allah *al-Ghafur.* Seseorang yang berlumuran dosa lalu ia sadar akan dosa-dosanya, dapat menghibur diri dan membangun kepercayaan diri dengan menidentifikasi diri dengan nama *al-Ghafur* (Maha Pengampun) dan *al-Tawwab* (Maha Penerima Taubat), sehingga yang bersangkutan bisa tetap eksis kembali

[36] Nasaruddin Umar, *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminin,* 8.

dan tidak perlu kehilangan semangat hidup. Bukankah di antara 99 nama itu, sifat-sifat kasih Tuhan lebih dominan?

Nasaruddin Umar menambahkan bahwa dalam menyukseskan kedua misi manusia di bumi yaitu sebagai khalifah dan hamba *('abid),* komposisi kedua sifat maskulin dan feminin sangatlah penting. Kualitas maskulin sangat membantu manusia dalam menjalankan perannya sebagai khalifah, dan kualitas feminin sangat membantu manusia menjalankan perannya sebagai *'abid* sebagaimana telah disinggung di awal. Namun separasi ini tidak berarti pemisahan secara total, karena jika misi kekhalifahan hanya dijalankan dengan kualitas maskulin, maka kemungkinan besar yang akan terjadi adalah disrupsi, kerusakan lingkungan alam dan lingkungan sosial serta ketimpangan ekologis. Sebaliknya, mengeleminir kualitas maskulin dalam menjalankan misi manusia sebagai *'abid,* maka kemungkinan besar yang akan terjadi adalah fatalisme keagamaan, yakni kesalihan individual yang tidak membawa dampak ke dalam kehidupan sosial.

Idealnya, jika komposisi kedua kualitas ini menyatu dalam diri setiap orang, maka yang akan terjadi adalah kedamaian kosmopolit *(rahmatan li al-'alamin)* di tingkat makrokosmos dan negeri tenteram di bawah lindungan Tuhan *(baldatun t} ayyibatun wa rabbun ghafur).*[37]

Kecondongan karakter seseorang akibat hasil bentukan pendidikan keluarga dan budaya masyarakat masih dapat direkognisi dan dikembangkan kembali menjadi sebuah konsep pendidikan yang lebih utuh, tidak menabrak semangat universal al-Quran sebagai pedoman hidup bagi umat manusia. Respon al-Quran terhadap relasi gender yang harmonis dapat diketahui

[37] Nasaruddin Umar, *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminin,* 8-9.

dari memotivasi Al-Quran baik bagi laki-laki dan perempuan untuk sama-sama saling mendukung untuk sama-sama sukses dan meraih prestasi sebagaimana dibahas salah satunya dalam Q.S. al-Nah}l [16]: 97 di atas. Dengan demikian, stereotipe gender tidak semestinya menjadi tolak ukur yang valid tentang karakteristik perempuan dan laki-laki yang berimplikasi pada pembagian peran publik bagi laki-laki dan tugas domestik hanya untuk perempuan.

Untuk dapat menyeimbangkan karakter feminin dan maskulin bagi laki-laki dan perempuan, keduanya harus mendapatkan akses yang sama dalam pendidikan dan kesempatan yang sama untuk berkembang di sektor publik tanpa meniggalkan peran dan tugas masing-masing dalam lingkungan domestik/keluarga.

Tidak kalah pentingnya, menumbuhkan rasa kepercayaan diri seorang perempuan dengan memberikan dukungan, kepercayaan serta evaluasi yang membangun. Perempuan kerap apatis dan menganggap diri tidak layak berkiprah dalam dunia publik karena kesalahpahaman tentang kodratnya. Perempuan dan laki-laki harus paham betul, bahwa kodrat adalah sesuatu yang "*given*", alami tidak dapat dirubah. Kodrat perempuan adalah: menstruasi, hamil, melahirkan, menyusui dan monopouse. Peran domestik bukanlah kodrat bagi perempuan, akan tetapi bentuk kerjasama yang selama ini membudaya dan menjadi bentuk tanggung jawab seorang isteri atau ibu dalam mengatur urusan rumah tangga. Tentu saja, dalam menjalani rutinitas pekerjaan domestik, sejumlah hadis meriwayatkan bahwa Rasulullah juga membantu para isterinya belanja di pasar, membuat roti dan menjahit sendiri baju Rasulullah yang robek.

Dari sekilas penjabaran di atas, semangat universal al-Quran yang salah satunya adalah untuk melepaskan perempuan dari belenggu budaya jahiliyah, seyogyanya tidak kembali meredup dikarenakan pemahaman yang masih rigid dari para penelitinya. Nasaruddin Umar menawarkan diskusi terbuka bagi siapa saja untuk mendapatkan titik kesamaan dalam memahami teks dan hadis Nabi, terutama dalam relasi gender yang harmonis dan komplementer.[38]

C. KESIMPULAN

Nasaruddin Umar dalam setiap pendapatnya, konsisten dalam membela hak bagi laki-laki dan perempuan sesuai dengan ketentuan kitab suci al-Quran dan hadis Nabi. Penafsiran yang dilakukan Nasaruddin Umar terbilang istimewa, karena kepekaan Nasaruddin Umar dalam memahami al-Quran dan hadis melalui pendekatan filosofis dan historis-sosial dalam menyelami makna relasi gender dalam al-Quran. Nasaruddin Umar mengidangkan penafsiran yang responsif gender, tanpa keberpihakan yang dominan bagi pihak manapun. Ciri khas pemikirannya adalah mampu mengakomodir setiap perbedaan untuk mencari *win win solution,* bahasa yang santun dan mengajak pembaca untuk berkontribusi dan responsif dalam membangun relasi gender yang harmonis antara laki-laki dan perempuan.

Perlu dicatat, Nasaruddin Umar memiliki perbedaan penafsiran dengan tokoh muslim lainnya, bukan dalam konteks menyalahkan pendapat para ulama agung tersebut. Nasarudin menawarkan membaca kembali teks kitab suci dan hadis misoginis yang perlu dijelaskan dengan komprehensif. Ini agar

[38] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender.*

pergeseran kajian relasi gender yang semakin dinamis dapat direspon positif oleh manusia sesuai pada masanya. Artinya, pemahaman manusia yang tidak hampa kritik ini, dapat terus berkembang membentuk peradaban baru yang semakin progresif. Hal ini sesusai makna kata Islam, yang memiliki arti "proses menuju keselamatan, kedamaian, kebahagiaan, kedamaian dan kesuksesan" bagi manusia di dunia, hingga kelak dengan rahmatNya bahagia bersama para Nabi dan orang-orang shalih di surga.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim

Adam, D., "Biology Does Not Make Man More Agressif than Women" dalam K Bjorkqvist and P. Niemela, eds, *Of Mice and Women: Aspect of Female Agression*, San Diego: Academic Press, 1992.

Arnold, A. P., "Sex Chromosomes and Brain Gender." *Nat Rev Neurosei 5* (9): 701-708.

Azurmendi, A. et al., "Cognitive Abilities, Androgen Levels, and Body Mass Index in 5-year-old Children." *Horm Behav* 48 (2): 187-195 (2005).

Beit-Hallami, Benjamin dan Michael Argyle., *The Psychology of Religious Behavior Belief and Experience,* London: Routledge, 1997, cet. I.

Belle, D., "The Stress of Caring: Womens as Providers of Social Support", dalam: L. Goldberger dan S Breznitz (ed.) *Handbook of Stress: Theoritical and Clinical Aspect*. New York Free: Press, 1982.

Bernard, J., "The Rosenzweig Picture Prustation-Study: I. Norms, Reliability and Statistical Evaluation", *Journal of Psychology,* 28 (1949), 325-332.

Bolen, Jean Shinoda, Crossing to Avalon, *A Woman's Midlife Quest for the Sacred Feminine,* San Fransisco: Harper Collins, 2004, cet. X.

CD Room, *Mausu'ah al-Hadith Syarif*.

Eagly, A. H., "The Science and Politics of Comparing Woman and Man," *American Psychologist,* 50 (1995), 145-158.

Else-Quest, N. M. et al., "Gender Differences in Temprament: a Meta-analysis." *Psychol Bull 132* (1): 33-72 (2006).

Febriani, Nur Arfiyah., *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif al-Quran,* Bandung: Mizan, 2014.

Fischer, Eileen & Stephen J Arnold., "Sex, Gender Identity, Gender Role Attitudes, and Consumer Behavior", *Psychology & Marketing* (1986-1998); Mar/Apr 1994; 11, 2; ABI/INFORM Research, 163.

Garai dan Scheinfield, "Sex Differences in Mental and Behavioral Traits," *Genetic Psychology Monographs*, 77 (1968), 169.

Gizewski, E. R., et al., "Gender-spesific Cerebral Activation During Cognitive Tasks Using Functioanl MRI: Comparison of Women in Midluteal Phase and Men." *Neuroradiology* 48 (1): 14-20 (2006).

Halari, R. et al., "Comparable fMRI activity with Differential Bahavioural Performance on Mental Rotation and Overt Verbal Fluency Tasks in Healthy Men and Woman." *Exp Brain Res* 169 (1): 1-4 (2006).

Hawari, Dadang. *Al-Qur'an Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa,* Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Prima Yasa, 2004.

Ibn Manzur, Abi al-Fadl Jamal al-Din Muhammad Ibn Mukram al-Afriqi al-Misri, *Lisan al-'Arab,* Beirut: Dar Sadir, 2000, cet. I.

Kaiser, J. "Gender in The Pharmacy: Does it Matter?." *Science* 308 (5728): 1572 (2005).

Kanazawa Satoshi., Male Brain vs. Female Brain II: What Is an "Extreme Male Brain"? What Is an "Extreme Female Brain"?, diakses 25 Mei 2011, dari: http://www.psychologytoday.com/blog/the-scientific-fundamentalist/200803/male-brain-vs-female-brain-ii-what-is-extreme-male-brain-w.

--------., Male brain vs. female brain I: Why do men try to figure out their relationships? Why do women talk to their cars?., Diakses 25 Mei 2011, dari: http://www.psychologytoday.com/blog/the-scientific-fundamentalist/200803/male-brain-vs-female-brain-i-why-do-men-try-figure-out-th-0.

Lips, Hilary M., *Sex and Gender an: Introduction,* California: Mayfield Publishing Company, 1993.

McGrath, E. et al., "Women and Depression: Risk Factors and Treatment Issues," *American Psychological Association,* 1990.

Mcguinnes, "Gender Differences in Cognitive Style: Implication for Mathematics Performance and Achievement," dalam LA Penner (ed.), "The Challenge of Mathematics and Science Education: Psychology Response. Washington, DC. *American Psychological Association* (1993).

Miller., *Toward a New Psychology of Women,* Boston, MA: Beacon, 1986.

Orzhekhovskaia, N.S., "[Sex Dimorphism of Neuron-glia Correlations in the Frontal Areas of the Human Brain]." *Morfologia* 127 (1): 7-9. (2005).

Parkachin, K. M. M. Heather and S. R Mercer., "Effects of Exposure on Perception of Pain Expression." *Pain* 111 (1-2): 8-12 (2004).

al-Qattan, Manna' Khalil. *Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an,* t.tp: Manshurat al-'Asr al-Hadith, 1973, cet. III.

Qutub, Sayyid., *Fi Zilal al-Qur'an*, Qahirah: Dar al-Shuruq, 1419 M/1998 M.

Rida, Muhammad Rashid., *Nida' li al-Jins al-Latif*, Cairo: Dar al-Hadith, t.th.

Shihab, Muhammad Quraish *Perempuan Dari Cinta sampai Seks,* Jakarta: Lentera Hati, 2014.

-----------. *Tafsir al-Mishbah Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, cet. IV.

Spence, J., & Helmrich, R., *Masculinity and Feminity Their Psichological Dimentions Correlates and Antecedent,* Austin: Universitas of Texas Press, 1978.

Stowasser, Barbara Freyer., *Women in The Qur'an, Tradition and Interpretation,* New York: Oxford University Press, 1994.

Turner, H.A., "Gender and Social Support: Taking the Bad with the Good?," *Sex Roles,* 30 (1994), 521-541.

Umar, Nasaruddin., *Argumen Kesetaraan Jender,* Jakarta: Paramadina, 2001.

---------., *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminin,* Jakarta: PT. Alex Media Komputindo, 2014, cet. I.

---------., *Ketika Fikih Membela Perempuan,* Jakarta: Alex Media Komputindo, 2014.

Unger, Rhoda K., *Female and Male Psychological Perspektives,* New York, t.p: 1979.

Wright, D., *The Psychology of Moral Behaviour,* Harmondsworth: Penguin, 1971.

Zuhaili, Wahbah., *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj,* Damshiq: Dar al-Fikr, 1418 H/1998 M.

PERJUMPAAN BUMI AL-QURAN DAN LANGIT MANUSIA

Sahlul Fuad
Dosen Fakultas Dakwah Institut PTIQ Jakarta

Bumi dan langit merupakan salah satu sepasang kata yang sering dipergunakan sebagai metafora untuk mengungkapkan gagasan dan perasaan seseorang, tak terkecuali dalam pembahasan tentang al-Quran, dengan kedudukan fungsi yang beragam. Penggunaan metafora bumi-langit dalam pembahasan tentang al-Quran antara lain dapat dilihat pada judul *Dialektika Langit dan Bumi* karya Abad Badruzzaman, yang mengkaji historitas al-Quran melalui studi ayat-ayat Makki-Madani dan *asbab al-nuzul*.[1] Jauh sebelumnya, M. Quraish Shihab juga telah menggunakan istilah *Membumikan al-Quran*[2] dan disusul Nasaruddin Umar dengan gagasan *Melangitkan Manusia*. Meskipun *Dialektika Langit dan Bumi* serta *Membumikan al-Quran* adalah judul buku, namun tidak ada penjelasan secara eksplisit tentang penggunaan kedua terma, langit-bumi, dalam metafora tersebut. Berbeda dengan keduanya, Nasaruddin Umar tampak berusaha menjelaskan gagasan *Melangitkan al-Quran*, sehingga terdapat sedikit gambaran terhadap penggunaan metafora langit-bumi tersebut.

[1] Abad Badruzzaman, *Dialektika Langit dan Bumi,* (Jakarta: Mizan, 2018)
[2] Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran,* (Jakarta: Mizan, 1992)

Nasaruddin Umar beberapa kali menggunakan metafora langit-bumi terkait Islam dan al-Quran dalam bentuk pidato dan artikel yang dimuat media massa. Penggunaan metafora ini, setidaknya dapat ditelusuri sejak Mei 2014, ketika beliau berpidato selaku Wakil Menteri Agama RI dalam penutupan Munas LPTQ Tahun 2014 di Hotel Aston, Balikpapan. Media melaporkan pidato tersebut diberi judul, *Membumikan Al-Quran, Melangitkan Kembali Manusia*. Setahun kemudian, muncul artikel berita berjudul *Melangitkan Manusia*.[3] Lalu pada 2016 terbit sebuah artikel berjudul *Maryam Melangitkan Manusia*.[4] Pada 2018, beliau juga menulis artikel berjudul *Melangitkan Agama Bumi*.[5] Dan selanjutnya, dalam artikel berjudul Reaktuaslisasi Spirit Al-Quran, ungkapan membumikan al-Quran dan melangitkan manusia kembali muncul. Dari keseluruhan pidato dan artikel tersebut, gagasan pokok yang diusung Nasaruddin Umar adalah "pembumian al-Qur'an sesungguhnya untuk melangitkan kembali umat manusia."[6] Oleh karena itu, membahas tentang "membumikan al-Quran dan melangitkan manusia" menjadi penting untuk menandai kontribusi pemikiran keislaman dan keal-quranan dari Nasaruddin Umar.

Meski Nasaruddin Umar telah mengajukan gagasan bahwa "Melangitkan Manusia" merupakan kelanjutan atau akibat dari "Membumikan al-Quran", namun bukan berarti pembahasan dalam tulisan ini akan mengacu pada gagasan tersebut. Frasa "Melangitkan Manusia" yang diajukan Nasaruddin Umar justru menginspirasi munculnya pemahaman yang lain.

---

[3] Renungan Ramadhan, *Melangitkan Manusia,* Kamis, 18 Juni 2015

[4] Nasaruddin Umar, *Maryam Melangitkan Manusia,* Kamis, 18 Februari 2016

[5] Nasaruddin Umar, *Melangitkan Agama Bumi*, Selasa, 5 Juni 2018

[6] Nasaruddin Umar, *Reaktualisasi Spirit Al-Quran,* Selasa,14 Februari 2019

Di satu sisi, frasa "melangitkan manusia" dapat dipahami sebagai mengangkat derajat manusia, atau mengembalikan manusia ke derajat awalnya, sebagai makhluk yang memiliki kemuliaan tinggi atau "di surga" atau "di langit". Melalui proses pembumian al-Quran, manusia yang telah membaca dan memahami al-Quran akan mendapatkan *petunjuk, s*ehingga dia dapat menjalankan ajaran yang terkandung dalam al-Quran. Dengan pemahaman dan pelaksanaan ajaran al-Quran tersebut, manusia menjadi melangit, atau menjadi kembali pada tujuan diciptakannya sebagai *khalifah fi al-ardl*[7] dan *'abd*[8]. Di sini, kedudukan frasa "melangitkan manusia" dapat dipahami sebagai akibat mendapatkan petunjuk.

Di sisi lain, al-Quran, sebagai "abstraksi atas segala realitas", mengandung banyak "penanda", yang berupa lafaz maupun kalimat, yang harus diungkap manusia agar dapat mencapai maksud-maksud yang "ditandai" (realitas). Untuk mengungkap berbagai "penanda" tersebut dibutuhkan subyek yang berpengetahuan yang tinggi dan berwawasan luas dengan cara "melangitkan manusia" dalam rangka "membumikan al-Quran". Dalam konteks yang terakhir inilah tulisan ini mengajukan gagasan bahwa "Melangitkan Manusia" dan "Membumikan al-Quran" merupakan bagian dari proses bersama untuk mencapai petunjuk dan penjelas dari Allah melalui ayat-ayatnya dalam al-Quran. Gagasan ini juga terinspirasi dari gagasan cara kerja *hulul* dan *wahdat al-wujud* dalam tasawuf falsafi.

Beberapa persoalan yang akan dibahas dalam tulisan adalah: langit al-Quran dan bumi manusia serta perjumpaan

[7] Surat al-Baqarah ayat 30

[8] Surat al-Dzariyat ayat 56

bumi al-Quran dan langit manusia. Melalui tulisan ini diharapkan para pembaca al-Quran, khususnya pengkaji tafsir dapat mendedahkan misteri kepetunjukan al-Quran bagi manusia menjadi lebih luas dan kaya.

Langit Al-Quran

Pewahyuan al-Quran dan kitab-kitab Allah lainnya kepada umat manusia, melalui para Nabi dan Rasul, seringkali diungkapkan dengan kata "turun", dengan berbagai bentuk lafazhnya, (انزل، نزّل، تنزيل، انزلت، ننزل، انزلنا).[9] Secara umum, penggunaan kata "turun" biasa mengacu pada pengertian "sesuatu yang dari atas bergerak ke bawah". Selain dipergunakan untuk kitab suci, lafazh نزل (dengan berbagai perubahan bentuk katanya) dalam al-Quran juga dipakai untuk mengungkapkan turunnya banyak hal, seperti "air hujan"[10], makanan dan minuman *(manna wa salwa)*[11], hidangan[12], siksaan *(rijza)*[13], pelajaran[14], kebaikan[15], malaikat[16], dan lain-lain. Dari berbagai makna tersebut menunjukkan bahwa kata "نزل" tidak selalu merujuk pada makna asli atau umumnya, yakni suatu benda yang fisik meluncur dari arah atas menuju ke bawah. Dalam konteks al-Quran, Ahmad Abd al-Akhir berpendapat bahwa kata

[9] Selain kata "نزل" dengan berbagai bentuknya, ada kata "أتى" dan "وحى" dengan berbagai bentuknya. Seperti pada beberapa ayat berikut:

قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا, وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ, فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُم مُّلْكًا عَظِيمًا, وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ

إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ ۚ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ ۚ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا

[10] Al-Baqara - Ayat 22, 164
[11] Al-Baqara - Ayat 57,
[12] Al-Maaida - Ayat 112, 114, 115
[13] Al-Baqara - Ayat 59
[14] Al-Baqara - Ayat 102
[15] Al-Baqara - Ayat 105
[16] Al-An'aam - Ayat 8

"turunnya al-Quran" adalah perkara ghaib yang masuk dalam hati.[17] Karena itu, pengertian kata "turun" di sini lebih berorientasi pada makna metaforis,[18] yakni seperti sesuatu yang seakan-akan meluncur dari atas ke bawah. Seperti cahaya matahari yang memancar sampai ke bumi.

Menurut para mufasir dan ahli Ilmu al-Quran, seperti al-Thabary, mengemukakan bahwa al-Quran diturunkan dalam dua tahap, dari *lauh al-mahfuzh* ke langit dunia secara sekaligus (*inzal*), lalu kepada Nabi Muhammad saw secara berangsur-angsur di bumi (*tanzil*). Bahkan di antara hadis terkait juga menyebutkan bahwa kitab-kitab Allah lainnya, seperti *shuhuf* Ibrahim as, Taurat kepada Nabi Musa as, dan Injil kepada Nabi Isa as, juga turun pada bulan Ramadhan. Selain menggunakan terma *lauh al-mahfuzh*, ada juga hadis yang menggunakan terma langit yang lebih tinggi (*al-sama al-'ulya*) dan langit ke tujuh (*al-sama al-sabi'ah*).[19]

Lauh al-mahfuzh dan *sama'* (langit), sebagai tempat bersemayam al-Quran, juga merupakan istilah yang tidak mudah dipahami sebagaimana konsepsi ruang dan tempat yang fisik (konkret dan indrawi), sehingga para ulama juga memberikan penjelasan secara beragam atas kedua istilah tersebut. *Lauh al-mahfuzh*, sebagaimana dikemukakan Nasaruddin Umar, merupakan "wilayah rahasia yang hanya bisa diakses oleh para malaikat utama atau hamba Tuhan lainnya yang dianggap layak" dan "merupakan alam gaib

---

[17] Abu al-Wafa Ahmad Abd al-Akhir, *Al-Mukhtar min 'Ulum al-Qur'an al-Karim,* juz 1 (Al-Mishr al-Hadits, 1992), hal. 24. Dia juga merujuk pada Surat al-Syu'ara ayat 193-194

[18] Abu al-Wafa Ahmad Abd al-Akhir, *Al-Mukhtar min 'Ulum al-Qur'an al-Karim*.. hal. 24. Lihat juga, Muhammad Muhammad Abu Shuhba, *Al-Mudkhal lidirasat al-Quran al-Karim, (*Kairo: Maktabah al-Sunnah, 2003)

[19] Abi Ja'afar Muhammad bin Jarir al-Thabary, *Tafsir al-Thabary: Jami'u al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Quran,* Juz 3 (Kairo: Hajar, 2001), hal 188-192

mutlak.[20] Walaupun ada penjelasan *lauh al-mahfuzh* dengan deskripsi yang menggunakan istilah-istilah yang lebih konkret dan indrawi seperti, cahaya atau zamrud hijau, namun tetap saja dipahami sebagai sesuatu yang gaib. Meski demikian, beberapa konsepsi menarik tentang *lauh al-mahfuzh* antara lain dikemukakan Ibnu Arabi, yang menyebut *lauh al-mahfuzh* sebagai jiwa universal yang lahir dari akal pertama (*al-aql al-awwal*).[21] Sedangkan menurut al-Asy'ari menyatakan bahwa yang dimaksud dengan al-Quran di *lauh al-mahfuzh* adalah terletak di dada orang yang mencari ilmu.[22]

Begitu juga pengertian tentang langit (*al-sama'-al-samawat*) di dalam al-Quran, ternyata memiliki makna yang beragam. Beberapa penelusuran yang pernah dilakukan para ahli terhadap istilah *sama'* dalam al-Quran, seperti yang dilakukan Hussin Yousef Ibrahim Rashed Omari[23] dan Ali Hussin Khalaf [24]menunjukkan pengertian *al-sama'* (langit) dalam al-Quran memiliki lebih dari 10 (sepuluh) makna, baik dalam pengertian majas maupun hakiki. Bedanya, jika Khalaf lebih fokus dari penafsiran lafazh {أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ}, sehingga dia mendapatkan

---

[20] Nasaruddin Umar, *Menyingkap Misteri Lauh al-Mahfudz,* Republika Kamis-Jumat, 27-28 Februari 2014 https://khazanah.republika.co.id/berita/dunia-islam/gaya-sufi/n1on9i/menyingkap-misteri-lauh-almahfudz1-6habis

[21] Nasaruddin Umar, *Menyingkap Misteri Lauh al-Mahfudz*

[22] Al-Imam Abu al-Hassan al-Asy'ari, Al-Ibanat 'An Ushul al-Diniyah, juz 1, (Kairo: Dar al-Anshar, 1397/1977), hal. 100

فإن قال قائل: حدثونا، أتقولون: إن كلام الله في اللوح المحفوظ.

قيل له: كذلك نقول؛ لأن الله تعالى قال: (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ) (21 – 22 /85) ، فالقرآن في اللوح المحفوظ.

وهو في صدور الذين أوتوا العلم، قال الله تعالى: (بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم) من الآية (49 /29) .وهو متلو بالألسنة، قال الله تبارك وتعالى: (لا تحرك به لسانك لتعجل به) (16 /75) .والقرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة، محفوظ في صدورنا في الحقيقة، متلو بألسنتنا في الحقيقة، مسموع لنا في الحقيقة، كما قال تعالى.

[23] Hussin Yousef Ibrahim Rashed Omari, *Ba'dl Ma'any Kalimat al-Sama' fi Ay al-Quran al-Karim,* (tanpa tahun) https://www.mutah.edu.jo/eijaz/samaameanings.htm diakses pada 20 April 2019

[24] Ali Hussin Khalaf, *Maani Kalimat "al-Sama'" fi al-Quran al-Karim,* (Multaqa ahli al-Tafsir, 29/03/1435)

10 (sepuluh) pengertian, sedangkan Omari menelusir dari seluruh lafazh *sama'* yang ada dalam al-Quran, sehingga mendapati 13 (tiga belas) pengertian. Pengertian *sama'* menurut mereka antara lain: awan (*ghaym* atau *sahab*), kumpulan planet, atap rumah, ketinggian, ketinggian yang mutlak, lapisan di atas bumi, ruang angkasa, hujan (*ghayts*) dan sumber rizki, sesuatu yang memiliki banyak pintu, dan lain sebagainya. Dari pengertian langit yang begitu banyak, mengisyaratkan bahwa langit dalam nash al-Quran ada yang merujuk pada pengertian konkret (indrawi) dan ada yang merujuk pada pengertian majazi.

Sebagaimana pengertian "turun"-nya al-Quran, pengertian langit, sebagai tempat turunnya al-Quran, tulisan ini lebih mengacu pada pengertian bahwa langit yang dimaksud dapat dipahami dengan pengertian yang bersifat gaib dan majazi. Ia semacam langit, suatu ruang yang luas yang ketika dilihat dengan mata kepala tampak warna biru, namun ketika ruang tersebut didekati dan dijelajahi ternyata tidak sesederhana yang tampak dari bumi. Karena itu, semua orang mampu melihat atau menjangkau langit, namun sesuai dengan tingkatan masing-masing. Dan untuk dapat mencapai ruang tertinggi tersebut, dibutuhkan kemampuan yang tertinggi pula.

Sebagai wahyu yang diturunkan dan disampaikan kepada umat manusia, banyak ulama yang berpendapat bahwa hakikat al-Quran berada di *lauh al-mahfuzh* dan/atau langit. Pendapat ini di antaranya mengacu pada Surat al-Buruj ayat 21-22. Adapun lafazh-lafazh al-Quran yang berbahasa Arab merupakan penanda (ayat) atas makna-makna yang dapat dijangkau manusia. Di mana bahasa Arab merupakan alat

komunikasi yang telah dipergunakan orang-orang bangsa Arab ketika al-Quran disampaikan kepada Rasulullah Muhammad saw. Meski demikian, bahasa Arab al-Quran memiliki jauh memiliki banyak kelebihan dibanding bahasa yang dipergunakan bangsa Arab dalam sehari-hari, bahkan dalam kesusatraan Arab pada saat itu. Karena itu pula bahasa Arab al-Quran ada yang menyebut sebagai bahasa langit.

Sebagai bahasa langit, al-Quran bukan saja memiliki keindahan dan ketinggian bahasa, tetapi juga memiliki kedalaman dan keluasan makna. Salah satu tantangan yang terdapat dalam al-Quran tentang kesempurnaan al-Quran, sebagaimana terdapat dalam Surat al-Isra ayat 88, adalah agar manusia dan jin untuk membuat karya yang mampu menandingi al-Quran. Namun hingga saat ini belum ada yang mampu membuat karya yang selengkap dan seindah al-Quran, yang dapat "mengabstrasikan seluruh realitas alam semesta", alih-alih yang bersifat metafika. Al-Quran juga mengungkapkan bahwa segala yang terkandung dalam al-Quran ini tidak ada yang perlu diragukan, baik hal-hal yang bersifat mikrokospik, makrokospik, kebenaran data-datanya maupun kesahihan logika-logikanya. Karena itulah al-Quran menjadi tetap dapat relevan dan universal.

Bumi Manusia

Sebagaimana dibahas di atas, walau al-Quran menggunakan bahasa manusia, namun ketinggian bahasa al-Quran sebagai bahasa langit dapat terjelaskan jika menusia menggunakan akal dan pikirannya. Manusia sebagai makhluk bumi merupakan makhluk biologis yang berbudaya. Meksi beberapa ilmuwan, seperti Carl Safina dalam, *Beyond Words: How Animals*

Think and Feel,[25] menunjukkan bahwa binatang juga memiliki perangkat mental untuk berpikir dan merasakan, namun di sisi lain, para ahli juga menunjukkan bahwa manusia memiliki perbedaan dengan binatang berupa budaya, yang tidak dimiliki para binatang. Bukti-bukti perbedaan dengan binatang, antara lain, ketika diajarkan beberapa kosa kata atau teknik laku tertentu saja, manusia dapat mengembangkan kosa kata dan laku tersebut dalam berbagai karya. Sedangkan burung beo, anjing, lumba-lumba, atau gajah, walaupun telah diajari beberapa kosa kata atau beberapa teknik laku tertentu, hanya kosa kata dan teknik laku tertentu tersebut yang mampu ia lakukan, tidak ada pengembangan lagi. Akal dan pikiran manusia sendiri merupakan hasil konstruksi kebudayaannya. Walaupun aspek genetis tidak dapat diabaikan, namun faktor kebudayaan menyumbangkan kontribusi yang sangat besar dalam pengembangan akal dan pikirannya atau perangkat mentalnya.

Perangkat mental yang dimiliki manusia memainkan peran penting dalam mengembangkan kebudayaan dan peradaban. Melalui perangkat mental tersebut, manusia mampu melakukan tipefikasi atas berbagai realitas, membuat klasifikasi obyek-obyek atau seseorang dan merumuskan tindakan-tindakan tertentu. Dengan begitu manusia dapat mengidentifikasi segala yang disekelilingnya, dan memberi nama ini "gelas", "batu", "api", "orang marah", "orang sedih", "orang takut", dan lain-lain. Melalui tipefikasi-tipefikasi tersebut, manusia juga melengkapi kebutuhannya untuk berkomunikasi, khususnya bahasa. Meski demikian, tingkat kemampuan akal dan pikiran

[25] Carl Safina, *Beyond Words: How Animals Think and Feel,* (New York: Henry Holt and Company, 2015)

manusia sangat beragam, tergantung pada faktor genetik dan kebudayaan tiap-tiap kelompok manusia tersebut. Bisa jadi, kemampuan akal dan pikiran manusia paling rendah tidak lebih baik dari kemampuan yang dimiliki oleh binatang-binatang tertentu.

Sebagai makhluk berbudaya, manusia berinteraksi dengan lingkungan alam dan sosial tertentu sehingga menghasilkan konstruksi jaringan pengetahuan dan pemahaman tertentu tentang dunia yang dialami dan diketahui. Dalam situasi dan kondisi lingkungan alam dan sosial tertentu tersebut, manusia membangun dan mengembangkan cara berpikir, bersikap, dan bertindak tertentu untuk memenuhi kebutuhannya dalam mempertahankan hidup dan meraih kenyamanan (*reassurance*). Melalui proses pengamatan dan keterlibatan secara intensif, baik dengan kesadaran maupun tanpa disadari, mereka merekam dan beradaptasi dengan lingkungannya sebagai bentuk pembelajaran dan pemahaman terhadap lapisan-lapisan realitas yang dijangkaunya. Ketika hasil refleksi manusia atas realitas yang mereka geluti tersebut menjadi pengetahuan dan disebarkan kepada yang lain, jaringan pengetahuan dan pemahaman mereka menjadi saling menyambung satu sama lain. Dengan demikian, mereka membangun jaringan-jaringan makna berdasarkan tuntutan alam dan sosialnya.

Jaringan pengetahuan manusia dapat terus bertambah dan menjadi makin rumit seiring dengan rasa ingintahunya (*curiosity*). Sebagaimana dikemukakan Maurice Bloch, asal pengetahuan manusia kemungkinan hanya dari tiga sumber, yaitu: (1) bawaan dari genetik yang diturunkan orang tuanya; (2) belajar dari hasil interaksi dengan lingkungan alam; dan (3) dari

belajar dengan individu lainnya melalui proses komunikasi.[26] Sumber kedua dan ketiga merupakan sumber yang terus bisa terus tumbuh dan berkembang jika seseorang terus meningkatkan interaksinya. Adapun proses transmisi melalui komunikasi ini disebut sebagai kebudayaan. Dengan demikian, dua orang atau lebih dapat disebut memiliki kebudayaan yang sama, menurut Stuart Hall, jika mereka memiliki penafsiran tentang dunia dengan cara dan mengekspresikannya dengan pemikiran dan perasaan yang sama.[27] Meski suatu kelompok masyarakat (kebudayaan) telah menghasilkan suatu pemahaman bersama, namun setiap individu dapat terus mengembangkan modifikasi melalui resepsi dan emisi terhadap segala informasi dan pesan yang mereka terima. Di sisi lain, setiap individu, di tempat atau konteks yang berbeda, juga terus melakukan pengubahan atas pemahamannya menjadi makin rumit, bahkan hasil perubahannya menjadi tidak terduga. Hal ini terjadi, di antaranya, karena dalam proses komunikasi tersebut terjadi intersubyektifitas, yakni terjadinya proses menafsirkan atas penafsiran orang yang menafsirkan atas realitas. Dengan demikian, banyak faktor konteks unik yang memengaruhi perubahan atau perkembangan, bertambah atau berkurangnya, suatu pengetahuan dari sumber pengetahuan awal.

Ketika manusia menghadapi suatu hal baru maka ia menegosiasikan hal tersebut dengan pengalaman-pengalaman, pengetahuan-pengetahuan, serta nilai-nilai yang mereka miliki, sehingga ia dapat memutuskan untuk menerima atau menolaknya, baik secara keseluruhan maupun sebagian.

[26] Maurice Bloch, *Anthropology and the Cognitive Challenge,* (New York: Cambridge University Press, 2012), hal. 14

[27] Stuart Hall, *Representation: Cultural Representation and Signifiying Practices,* (London: Sage Publication, 1997), hal. 2

Keterbatasan pengetahuan manusia secara efektif mengarahkan "perhatian" pada hal-hal atau aspek-aspek tertentu yang ia akrabi atau pahami. Sebaliknya, manusia juga memiliki kecenderungan untuk mengabaikan hal-hal atau aspek lain yang dianggap tidak memiliki ketersambungan dengan pengetahuan yang menjadi perthatiannya. Oleh karena itu, manusia tidak pernah mampu memahami realitas secara komplet.

Meski manusia tidak mungkin memiliki pengetahuan atas realitas secara komplet, namun alam kognitif manusia memiliki kapasitas untuk memahami kompleksitas yang rumit melalui hukum-hukum logikanya. Hukum-hukum logika ini ada yang bersifat alamiah dan yang bersifat ilmiah. Logika alamiah adalah logika kodrati yang dimiliki setiap manusia, yang bekerja secara spontan, dan mudah dipengaruhi keinginan-keinginan atau kecenderungan subyektif, sehingga muda terjerumus pada kesesatan. Sedangkan logika ilmiah merupakan logika yang bekerja secara teliti, tepat, sistematik, dan berhati-hati, sehingga mudah terhindar dari kesesatan. Hukum-hukum logika ini tidak lain berangkat dari negosiasi dan dialektika atas pengalaman dan pengetahuannya yang terus menerus. Makin intens dan tinggi tingkat dialektika sesesorang makin tinggi pula tingkat pemahamannya terhadap kompleksitas semesta. Tanpa harus melihat secara langsung, seseorang dapat memahami atau mengonstruksi realitas yang tak pernah dijangkaunya secara langsung tersebut dalam alam kognitifnya.

Selain itu, keunggulan manusia sebagai makhluk bumi yang berbudaya adalah kemampuannya dalam berbahasa. Bahasa merupakan alat yang sangat penting untuk menangkap obyek, berpikir, dan merasakan serta alat untuk mengutarakan

gagasan dan perasaan tersebut. Walaupun panca indra seseorang menangkap sesuatu, seperti melihat sebuah garis, namun jika sesuatu itu atau garis tersebut tidak dikenal dalam bahasanya maka sesuatu atau garis tersebut tidak memiliki makna apa-apa. Oleh karena itu, kemampuan berbahasa bukanlah sekadar persoalan kemampuan untuk melakukan tipefikasi, tetapi juga identifikasi dan klafisikasi. Kemampuan klasifikasi melalui logika ilmiah yang dikembangkan, manusia mengidentifikasi dan mengabstraksi segala realitas yang ada, sehingga manusia dapat dengan mudah membongkar dan menyatukan (kembali) sesuatu yang partikular maupun yang umum.

Bahasa, sebagai produk budaya manusia, juga terus mengalami perkembangan dari masa ke masa seiring dengan perkembangan akal manusia dan akibat perubahannya. Sebagai produk budaya, bahasa merupakan hasil konsensus sebuah masyarakat tertentu. Karena itu, suatu ungkapan, baik berupa kata, ujaran dengan susunan kalimat tertentu maupun gerak-gerakan tertentu anggota badan, kadang hanya dapat dipahami kelompok budaya masyarakat tersebut. Jika suatu ungkapan diterjemahkan dalam bahasa yang berbeda, terjemahan tersebut dimungkinkan tidak dapat mengangkut seluruh kandungan makna dari bahasa aslinya, karena terdapat nilai-nilai "*inhern*" tertentu yang melekat dalam bahasa aslinya yang tidak terangkut. Dalam proses transmisi budaya, nilai-nilai "*inhern*" dalam bahasa seringkali terreduksi, sehingga bahasa-bahasa tertentu, kehilangan elan vitalnya pada generasi-generasi selanjutnya. Atau sebaliknya, karena terjadi peristiwa atau tragedi tertentu, istilah-istilah atau bahasa-bahasa yang awalnya hanya bermakna denotatif dapat menghasilkan makna konotatif. Dengan demikian, bahasa, baik berupa

kata atau susunan kalimat maupun simbol-simbol lainnya, juga menyimpan realitas yang kompleks di tengah kelompok budaya masyarakat yang memproduksinya. Meski demikian, budaya juga memiliki ciri selalu berubah, karena itu bahasa juga mengalami perubahan. Walaupun wujud suatu kata atau kalimat masih tetap, tetapi pemaknaannya dapat berubah dari asalnya.

Perubahan makna bahasa, yang diproduksi manusia dalam proses komunikasi, juga dapat disebabkan penafsiran intersubyektif akibat adanya transformasi media penyampaiannya. Penyampaian suatu pesan secara langsung dalam suatu pertemuan (berhadap-hadapan), bukan saja terjadi penafsiran atas bunyi kata-kata yang didengarkan, tetapi juga penafsiran terhadap volume, intonasi, perubahan gerak badan atau wajah (*gesture*), situasi dan kondisi latar, konteks, dan lain-lain sehingga masing-masing pihak saling menafsirkan seluruh isyarat bunyi dan gerak yang diproduksi masing-masing. Ketika peristiwa komunikasi tersebut dikonstruksi dan dipresentasikan masing-masing pihak dalam media yang berbeda, seperti dari lisan ke tulis, makna bahasa dalam peristiwa komunikasi tersebut telah mengalami banyak perubahan dari asalnya. Karena itu, peristiwa komunikasi sebagai peristiwa penafsiran atas penafsiran masing-masing pihak dan negosiasi makna sangat dipengaruhi resepsi masing-masing. Pada saat hasil penafsiran dan negosiasi makna dalam proses komunikasi langsung tersebut disampaikan dalam media yang berbeda, juga mengalami proses konstruksi, representasi, dan presentasi lagi. Sebagaimana dikemukakan James W. Carey, realitas dalam komunikasi bukanlah sesuatu apa adanya, namun ia dihadirkan dan diproduksi melalui

proses komunikasi, yakni dikonstruksi, dipahami, dan dimanfaatkan.[28]

Problem presentasi dan representasi manusia juga tidak terlepas dari persoalan motif dan manipulasi-manipulasi. Permainan karakter yang tidak semestinya, sebagaimana digambarkan Erving Goffman dalam *The Presentation of Self in Everyday Life,* menunjukkan bahwa bangunan suatu ekspresi impresi atau "kesan seakan-akan" untuk mendapat respon diinginkan lawan bicaranya, berdasarkan informasi yang telah dikumpulkan sebelumnya, merupakan bentuk-bentuk manipulasi-manipulasi yang umum terjadi dalam kehidupan sehari-hari.[29] Melalui ekspresi-ekspresi tertentu untuk mencapai maksud dan keinginan tertentu melalui bahasa merupakan hal umum terjadi dalam kehidupan sehari-hari manusia. Ketika seseorang memproduksi sebuah wacana maka wacana yang dihasilkan sangat dimungkinkan sarat dengan relasi-relasi kultural yang melekat pada seseorang tersebut, baik ideologi maupun motif-motif yang lain. Semakin tinggi motif yang ingin dicapai, tentu memungkinkan makin tinggi tingkat impresi dan manipulasi-manipulasi yang akan dimainkan. Karena itu, usaha-usaha manusia untuk memahami makna yang sebenarnya di balik bahasa-bahasa yang dilakukan manusia dalam kehidupan sehari-hari terus mengalami perkembangan juga. Semakin tinggi usaha-usaha manusia untuk mencapai impresi diri, makin tinggi pula manipulasi yang dimainkan. Semakin tinggi upaya untuk meningkatkan kualitas manipulasinya, makin tinggi pula pengetahuan yang dibutuhkan.

---

[28] James W. Carey, *Communication as Culture: Essays on Media and Society,* (Boston: Unwin Hyman, 1989), hal. 27-29

[29] Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life,* (Edinburgh: University of Edinburgh Social Research Center, 1956), hal. 160

Dengan demikian, manusia bumi adalah manusia yang terbentuk dari interaksi intensif dengan dirinya sendiri, dengan sesama manusia, dan dengan alam lingkungannya secara terus-menerus. Dengan perangkat mental yang dimilikinya, manusia mengembangkan berbagai upaya untuk mempertahankan dan memajukan hidupnya. Karena itu, manusia melakukan perubahan-perubahan dan juga manipulasi-manipulasi dalam rangka memenuhi kebutuhan-kebutuhan dan keinginan-keinginannya. Melalui perangkat mentalnya, manusia juga mengembangkan bahasa sebagai alat berpikir dan mengekspresikan segala pengetahuan dan keinginannya. Mereka mengembangkan logika alamiahnya menjadi logika ilmiah, sehingga mereka mampu melakukan konstruksi dan abstraksi serta dekonstruksi dan eksplanasi atas segala yang dialami dan diketahuinya. Dengan pengetahuannya yang dimiliki, ia menjadi sangat sensitif terhadap segala gejala yang ditemui. Pengetahuannya seakan ingin terus berdialog dengan segala obyek yang ditemuinya. Semakin banyak pengetahuan yang dicerap manusia, makin tinggi tingkat abstraksi pengetahuannya atas realitas, sehingga pemahamannya manusia menjadi tinggi, melangit.

Perjumpaan Bumi Al-Quran dan Langit Manusia

Terinspirasi oleh cara kerja *hulul* dan *wahdatul wujud* bahwa Tuhan dan manusia memiliki dimensi-dimensi tertentu yang dapat menghubungkan di antara keduanya. Dalam konsepsi *hulul* yang diusung Abu al-Mughis al-Husain bin Mansur bin Muhammad al-Baidawi (yang dikenal dengan nama al-Hallaj) dan *wahdat al-wujud* dari Ibn 'Arabi terdapat konsepsi tentang *lahut* dan *nasut* serta *al-haq* dan *al-khalq*. Mekanisme

hulul dan *wahdat al-wujud* yang dimaksud dalam tulisan ini adalah dalam konteks membumikan al-Quran dan melangitkan manusia. Sebagaimana cirinya, bumi merupakan sesuatu yang dekat dan dapat dijangkau serta dipahami melalui indera manusia. Sebaliknya, langit merupakan sesuatu yang jauh dan sulit dijangkau oleh sekadar indera manusia, sehingga harus menggunakan akal dan pikiran untuk dapat memahaminya. Terkait kedudukan akal ini, Imam Ghazali berpendapat bahwa akal memiliki peran penting dalam menjelaskan *syara'*, namun akal tidak akan mendapatkan hidayah tanpa *syara'*.[30] Pendapat ini juga dapat dipahami bahwa al-Quran akan dapat dijelaskan jika manusia menggunakan akalnya, namun tanpa al-Quran manusia tidak akan mendapat petunjuk.

Tulisan ini berpendapat bahwa terjadinya pemahaman manusia terhadap kandungan al-Quran karena bertemunya dimensi bumi al-Quran dengan dimensi langit manusia. Proses perjumpaan bumi al-Quran dan langit manusia di sini dapat dijelaskan bahwa ketika manusia melakukan *taraqqi* dengan menggali ilmu pengetahuan yang tinggi, luas, dan mendalam maka makna-makna dibalik teks al-Quran menjadi *tanazul,* sehingga "cahaya" kepetunjukan dan kepenjelasan Allah swt yang disampaikan dalam al-Quran menjadi memancar dan tersingkap. Begitu pula bagi seseorang yang memiliki ilmu pengetahuan yang tinggi, luas, dan mendalam ketika membaca teks-teks al-Quran ia akan seperti membaca hamparan realitas yang sangat luas dan mendalam pula, sehingga teks al-Quran laksana cermin atas realitas yang dipahami. Oleh karena itu, memahami al-Quran yang lebih luas dan mendalam bukan

[30] Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazaly al-Thusy, *Maarij al-Quds fi Mudarij Ma'rifat al-Nafs* juz 1, (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, cet-ke 2, 1975), hal. 57

saja membutuhkan seperangkat metodologi ilmu tafsir, sebagai upaya membumikan al-Quran, tetapi juga membutuhkan ilmu-ilmu lain, seperti ilmu-ilmu alam, ilmu-ilmu sosial, dan lain-lain, sebagai bentuk pelangitan manusia.

Sebagaimana diketahui bahwa al-Quran merupakan wahyu Allah yang diturunkan menggunakan bahasa manusia, yaitu berupa bahasa Arab. Penggunaan bahasa Arab sebagai media al-Quran dapat dipahami sebagai "jembatan" bahasa langit dengan bahasa bumi bagi orang-orang yang mempergunakan akal dan pikirannya. Sebagaimana dalam Surat Yusuf ayat 2, al-Zuhruf ayat 3, dan Fusshilat ayat 43, bahwa Allah menurunkan al-Quran dengan bahasa Arab agar manusia menggunakan akalnya.[31] Surat al-Ankabut ayat 43 mengisyaratkan bahwa akal yang dapat memahami adalah akal yang dimemiliki orang-orang berilmu.[32] Selain itu, orang-orang beriman yang mencari ilmu akan diangkat derajatnya oleh Allah.[33] Oleh karena itu, manusia harus menghidupkan akalnya dengan meningkatkan ilmunya agar dapat mencapai makna-makna dalam bahasa langit al-Quran, atau dalam bahasa lain "melangitkan manusia".

Sebagaimana dikemukakan Nasaruddin Umar dalam beberapa kesempatan, terkait penafsiran *iqra'* dalam proses nuzul al-Quran. Menurutnya, ungkapan lafazh *iqra'* sebanyak

---

[31] Dalam Surat Yusuf menggunakan lafazh *anzalna*, sedangkan dalam Surat al-Zuhruf ayat 3 menggunakan lafazh *ja'alna*

إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ, إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

[32] Al-Ankabut ayat 43

وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ

[33] Al-Mujaadila - Ayat 11

يا أيها الذين آمنوا إذا قيل لكم تفسحوا في المجالس فافسحوا يفسح الله لكم ۖ وإذا قيل
انشزوا فانشزوا يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ۚ والله بما تعملون خبير

tiga kali, dari Jibril kepada Muhammad, ketika al-Quran diturunkan pertama memiliki pesan makna tiga tingkatan, yaitu: *how to read, how to learn,* dan *how to understanding.* Pada tingkatan membaca paling rendah adalah manusia membaca hanya menggunakan indera yang dimiliki. Ketika seseorang melibatkan kecerdasan rasionalnya dalam membaca, fakta yang dijangkau indera akan dihubungkan dengan pengetahuannya yang lain menjadi tingkatan menengah. Dan tingkatan selanjutnya adalah jika seseorang melibatkan akal dan emosinya dalam membaca, sehingga dia dapat menghayati dan mendalami apa yang dijangkau inderanya. Dari tingkatan tersebut, penafsiran Nasaruddin Umar dapat dipahami bahwa semakin tinggi kualitas membaca seseorang maka semakin tinggi kualitas kemampuan yang dimiliki orang tersebut. Tentu saja hal ini berbeda dengan pandangan Nasaruddin Umar yang lain, yang berasumsi bahwa setelah al-Quran dibumikan, manusia akan mendapat petunjuk dan rahmah, sehingga manusia menjadi melangit. Oleh karena itu, tulisan ini lebih mendukung pemahaman tentang konsep "melangitkan manusia" Nasaruddin Umar dalam pengertian proses membaca daripada hasil membaca. Meski demikian, pendapat ini tidak berarti menolak argumen "melangitkan manusia" sebagai akibat "membumikan al-Quran".

Untuk membumikan al-Quran, menurut para ahli, membutuhkan perangkat-perangkat yang dikembangkan dalam ilmu-ilmu al-Quran dan ilmu tafsir. Menurut Quraish Shihab, walaupun al-Quran diturunkan kepada manusia untuk menjadi petunjuk dan penjelas, bahkan manusia diperintahkan untuk merenunginya, namun terdapat pembatasan-pembatasan dalam menafsirkan. Pembatasan ini agar tidak "menimbulkan polusi

dalam pemikiran bahkan malapetaka dalam kehidupan".[34] Untuk itu, seseorang yang menafsirkan ayat al-Quran harus memenuhi syarat-syarat tertentu.

Syarat penafsir, menurut Shihab, antara lain: (a) memiliki pengetahuan tentang bahasa Arab dalam berbagai bidangnya; (b) memiliki pengetahuan tentang ilmu-ilmu Al-Quran, sejarah turunnya, hadis-hadis Nabi, dan ushul fiqh; (c) memiliki pengetahuan tentang prinsip-prinsip pokok keagamaan; dan (d) memiliki pengetahuan tentang disiplin ilmu yang menjadi materi bahasan ayat. Bagi orang yang tidak memenuhi syarat-syarat di atas tidak dibenarkan untuk menafsirkan Al-Quran, kecuali uraian yang dikemukakannya berdasarkan pemahaman para ahli tafsir yang telah memenuhi syarat di atas serta penafsiran yang penuh tanggung jawab.[35]

Di sisi lain, perkembangan ilmu pengetahuan yang telah dicapai umat manusia saat ini memengaruhi pemahaman mereka terhadap ayat-ayat atau lafazh-lafazh yang bersifat abstrak. Melalui pemahaman-pemahaman tertentu, banyak orang melakukan kontekstualisasi ayat atau lafazh menurut ilmu pengetahuan yang ditekuninya. Mereka mendialogkan antara teks al-Quran tersebut dengan konstruk sosial atau fenomena alam yang dikajinya, sehingga teks-teks al-Quran mendapatkan penjelasan yang lebih rinci. Mereka menguak berbagai misteri, baik yang terdapat dalam teks al-Quran maupun realitas atau fenomena yang dihadapi.

Selain itu, ilmu pengetahuan yang ditekuni, juga ideologi tertentu yang dianut, seseorang memiliki kecenderungan untuk mengarahkan dalam memilih dan mendalami ayat-ayat

[34] Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*..., hal. 77
[35] Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*..., hal. 79

yang sesuai dengan minatnya. Banyak orang yang memiliki pengetahuan dan pemahaman al-Quran dan sekaligus mendalami isu-isu tertentu lainnya mampu menghasilkan atau mengeksplorasi al-Quran lebih luas dan mendalam. Mereka bahkan mampu merumuskan hukum-hukum, kaidah-kaidah, atau teori-teori tertentu yang bersumber dari ayat-ayat al-Quran, meskipun dalam al-Quran tidak dinyatakan secara eksplisit. Sebagai contoh dari para ahli tersebut, adalah Agus Purwanto dan Nasaruddin Umar.

Agus Purwanto adalah seorang santri yang menggeluti ilmu Fisika. Karena ketertarikannya pada ilmu alam, dia mengajak untuk memperhatikan ribuan ayat kauniyah dalam al-Quran untuk dieksplorasi. Dari 1.108 ayat yang dikategorikan sebagai ayat kauniyah, dia memilah lagi jenis-jenis ayat yang dapat membawa pada bangunan ilmu kealaman dan yang bukan, sehingga menghasilkan 800 ayat.[36] Dari telaahnya terhadap 800 ayat kauniyah tersebut, Purwanto mencoba mengajukan argumentasi bahwa sains Islam, yang selama ini berada dalam ilmu-ilmu sosial, juga berlaku dalam bagi ilmu alam. Dalam konstruksi sains Islam ini wahyu dijadikan sebagai basis epistemologinya. Meskipun benar-benar perkara ilmiah, namun penguasaan bahasa Arab, termasuk nahwu-sharaf tidak dapat ditinggalkan.[37]

Begitu juga Nasaruddin Umar, ahli tafsir yang memiliki penguasaan terhadap ilmu-ilmu sosial, khususnya isu kemanusiaan dan ketidakadilan. Kegelisahannya terhadap persoalan-persoalan sosial-kemanusiaan membawanya pada

[36] Agus Purwanto, *Ayat-Ayat Semesta: Sisi-Sisi Al-Quran yang Terlupakan,* (Bandung: Mizan, 2015), hal. 26-28

[37] Agus Purwanto, *Nalar Ayat-Ayat Semesta: Menjadikan Al-Quran sebagai Basis Konstruksi Ilmu Pengetahuan,* (Bandung: Mizan, Edisi ke-2, 2015), hal. 14.

pengkajian relasi gender[38] secara mendalam. Dari karyanya, Argumentasi Gender Perspektif Al-Quran, tampak bahwa cara kerja yang dilakukan adalah memahami isu relasi gender yang mendalam, lalu mengidentifikasi ayat-ayat yang terkait.[39] Berkat kajiannya terhadap teks al-Quran, Umar turut berkontribusi besar dalam perdebatan isu gender di kalangan ilmu sosial.

Dari kedua contoh tokoh di atas menunjukkan bahwa penguasaan ilmu pengetahuan yang dimiliki seseorang dapat mengantarkan seseorang untuk mengeksplorasi lebih luas dan mendalam atas ayat-ayat al-Quran. Tentu saja, paradigma dasar yang melandasi para ahli tersebut adalah keyakinan bahwa al-Quran merupakan wahyu Allah yang tidak diragukan kebenarannya. Sehingga ketika terjadi pertentangan antara temuan ilmiah dengan teks al-Quran, yang tetap unggulkan adalah teks al-Quran, serta menguji kembali pemahamannya terhadap teks. Dalam hal ini, Shihab memberikan peringatan untuk membedakan antara pemikiran ilmiah kontemporer dengan pembenaran setiap teori ilmiah.[40]

Penutup

Meskipun pesan al-Quran dengan tingkat pemahaman manusia memiliki jarak tertentu, namun keduanya memiliki dimensi langit dan bumi masing-masing yang dapat mempertemukan keduanya. Meski al-Quran, sebagai wahyu Allah, diturunkan kepada manusia menggunakan medium bahasa manusia berupa bahasa Arab, namun ketinggian bahasa al-Quran

[38] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Quran,* (Makasar: Creatif Lenggaram 2017)

[39] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Quran*... hal. 7

[40] Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*..., hal. 80

tetap menyimpan banyak misteri untuk dipahami sebagai petunjuk dan penjelas. Sebagaimana tingkat pengetahuan dan kemampuan manusia yang beragam, membaca al-Quran juga memiliki tingkatan yang berjenjang pula. Karena itu, membumikan al-Quran dan sekaligus melangitkan manusia menjadi penting untuk mencapai dan mengungkap misteri-misteri yang terkandung dalam al-Quran.

Membumikan al-Quran dan melangitkan manusia merupakan upaya mempertemukan dimensi langit manusia dengan dimensi bumi al-Quran. Manusia sebagai makhluk bumi yang berakal dan berbudaya memiliki kecenderungan untuk memahami apa yang diketahuinya berdasarkan pengalaman-pengalaman empiris, hasil interaksinya dengan alam dan manusia. Sedangkan al-Quran merupakan abstraksi dari realitas semesta, yang untuk menjangkaunya membutuhkan akal dan pikiran. Melalui akal dan pikiran yang dimiliki, manusia mampu mengonstruksi, mengonseptualisasi, dan mengeksplanasi realitas semesta secara bolak-balik, (induktif-deduktif). Dengan kemampuan tersebut manusia dapat menangkap dan memahami isyarat-isyarat yang diberikan al-Quran sebagai petunjuk dan penjelas atas misteri semesta.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim

Akhir, Abu al-Wafa Ahmad Abd al-, *Al-Mukhtar min 'Ulum al-Qur'an al-Karim,* juz 1 (Al-Mishr al-Hadits, 1992)

Asy'ari, Al-Imam Abu al-Hassan al-, *Al-Ibanat 'An Ushul al-Diniyah,* juz 1, (Kairo: Dar al-Anshar, 1397/1977)

Badruzzaman, Abad, *Dialektika Langit dan Bumi,* (Jakarta: Mizan, 2018)

Bloch, Maurice, *Anthropology and the Cognitive Challenge,* (New York: Cambridge University Press, 2012)

Carey, James W., *Communication as Culture: Essays on Media and Society,* (Boston: Unwin Hyman, 1989)

Goffman, Erving, *The Presentation of Self in Everyday Life,* (Edinburgh: University of Edinburgh Social Research Center, 1956)

Hall, Stuart, *Representation: Cultural Representation and Signifiying Practices,* (London: Sage Publication, 1997)

Khalaf, Ali Hussin, *Maani Kalimat "al-Sama'" fi al-Quran al-Karim,* (Multaqa ahli al-Tafsir, 29/03/1435)

Omari, Hussin Yousef Ibrahim Rashed, *Ba'dl Ma'any Kalimat al-Sama' fi Ay al-Quran al-Karim,* (tanpa tahun) https://www.mutah.edu.jo/eijaz/samaameanings.htm diakses pada 20 April 2019

Purwanto, Agus, *Ayat-Ayat Semesta: Sisi-Sisi Al-Quran yang Terlupakan,* (Bandung: Mizan, 2015)

_______________, *Nalar Ayat-Ayat Semesta: Menjadikan Al-Quran sebagai Basis Konstruksi Ilmu Pengetahuan,* (Bandung: Mizan, Edisi ke-2, 2015)

Safina, Carl, *Beyond Words: How Animals Think and Feel,* (New York: Henry Holt and Company, 2015)

Shihab, Quraish, *Membumikan Al-Quran,* (Jakarta: Mizan, 1992)

Shuhba, Muhammad Muhammad Abu, *Al-Mudkhal lidirasat al-Quran al-Karim,* (Kairo: Maktabah al-Sunnah, 2003)

Thabary, Abi Ja'afar Muhammad bin Jarir al-, *Tafsir al-Thabary: Jami'u al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Quran*, Juz 3 (Kairo: Hajar, 2001)

Thusy, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazaly al-, *Maarij al-Quds fi Mudarij Ma'rifat al-Nafs* juz 1, (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, cet-ke 2, 1975)

Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Quran,* (Makasar: Creatif Lenggaram 2017)

______________, *Maryam Melangitkan Manusia,* Kamis, 18 Februari 2016

______________, *Melangitkan Agama Bumi,* Selasa, 5 Juni 2018

______________, *Menyingkap Misteri Lauh al-Mahfudz*, Republika Kamis-Jumat, 27-28 Februari 2014 https://khazanah.republika.co.id/berita/dunia-islam/gaya-sufi/n1on9i/menyingkap-misteri-lauh-almahfudz1-6habis

______________, *Reaktualisasi Spirit Al-Quran,* Selasa,14 Februari 2019

______________, *Renungan Ramadhan, Melangitkan Manusia,* Kamis, 18 Juni 2015

PARA PENULIS

Aas Siti Sholichah

Lahir di Pandeglang, 21 Desember 1981. Kini tengah menempuh studi doktoral bidang Tafsir dan Pendidikan Al-Qur'an di Institut PTIQ Jakarta. Saat ini menjadi dosen tetap Fakultas Tarbiyah Institut PTIQ Jakarta. Selain itu menjadi Ketua Yayasan Lembaga BILQIS Center, sebuah lembaga pendidikan dan syiar Islam di bidang Al-Qur'an. Aktif menjadi konsultan pendidikan anak dan perempuan.

Abd. Muid N.

Pengajar Pemikiran Islam dan Peradaban Islam di Institut PTIQ Jakarta dan juga aktif sebagai kontributor di www.nuansaislam.com, dan peneliti di The Nusa Institute.

Abdul Rouf

Pendidikan S1 Al Azhar University Kairo Mesir (Jurusan Tafsir), dilanjutkan S2 UIN Syarif hidyatullah Jakarta (Jurusan Tafsir) dan S3 Malaya University Malaysia (Jurusan Tafsir). Saat ini berstatus Dosen PNS UIN jkt dpk Pascasarjana PTIQ Jakarta. Beberapa karya tulis terbarunya adalah: "Kriteria Hukum Fikih Ja'fari" di tebitkan oleh jurnal ahkam fak syariah dan hukum (terakreditasi) 2017, serta "Islam pluralis dan Multikulturalisme: Memperkokoh kesatuan Bangsa" di terbitkan oleh oleh jurnal Bimas Islam 2018 (terakreditasi).

Akhmad Shunhaji

Lahir di Kotakan, Demak, 09 Juni 1973. Shunhaji adalah dosen Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta yang konsen terhadap praktik pendidikan, mulai pendidikan anak usia dini hingga pendidikan tinggi.

Sebagai praktisi pendidikan, Shunhaji menggabungkan ilmu manajemen pendidikan yang diperoleh dari pengalaman praktis dan penggalian ilmu pendidikan Qur'any. Penggabungan sebagai praktisi pendidikan dan kajian ilmu pendidikan Al-Qur'an, mendukungnya untuk menemukan ilmu-ilmu pendidikan baru yang Qur'any.

Ellys Lestari Pambayun

Lahir di Bandung, 31 Juli 1968 ini pernah mengenyam pendidikan S1 di Fikom Unpad, S2 Program Studi Ilmu Komunikasi Pascasarjana UI, dan sedang menyelesaikan studi S3 di Prodi Ilmu Tafsir Alquran di Pascasarjana Institut PTIQ. Karirnya dimulai dari praktisi media kemudian menjadi dosen pada tahun 1995 di PTN dan PTN antara lain di berbagai PTS dan salah satu PTN antara lain di FKM Prodi Humas Yankes UI. Dan, akhirnya, kini sedang mengabdi sebagai dosen di Fakultas Dakwah Institut PTIQ. Selain menjalankan pelayanan pada masyarakat dalam bentuk pelatihan, ceramah, dan advokasi dengan pendekatan Communication Quotient. Buku yang telah ia terbitkan seperti Communication Quotient dalam Pendekatan Emosional Spiritual, One Stop Qualitative Research Methodology in Communication, Perempuan vs Perempuan: Realitas Gender, Gosip, dan Dunia Maya, Birahi Maya, Islam

dan Komunikasi Antarbudaya (antologi), dan sebagainya. Analisis Ellys tentang tulisan antologinya yang menelisik kritisisme Luce Irigaray melalui pemikiran Nasaruddin Umar dalam tulisan "Menyibak Komunikasi Feminisme Mencari Tuhan" menjelaskan kegelisahan Luce Iriigaray tentang adanya keterbungkaman perempuan di ruang domestik dan publik karena adanya perbedaan komunikasi dan struktural linguistik dengan laki-laki. Dalam pemikiran Nassaruddin Umar perempuan dalam Alquran diposisikan setara *(kafa'ah)* dalam komunikasi dan interaksi dengan kaum laki-laki. Perbedaan bahasa budaya, dan komunikasi merupakan fitrah dan rahmat yang tak perlu dijadikan bias dan aladan perseteruan perempuan vs laki-laki tiada henti. *Wallohu'alam bisowab*

Kerwanto

Merupakan seorang Doktor dalam bidang Ilmu Al-Quran dan Tafsir lulusan Institut PTIQ Jakarta. Pendidikan kesarjanaanya dimulai dari UIN Walisongo Semarang dalam bidang Tafsir Hadis. Sedangkan pendidikan magisternya diselesaikannya di Universitas Paramadina Jakarta dalam bidang Ilmu Agama Islam. Sebelum pendidikan kesarjanaan, ia telah menyelesaikan pendidikan bahasa arab di Lembaga Pengajaran Bahasa Arab Masjid Agung Sunan Ampel (LPBA MASA) Surabaya. Pendidikan dasar Ilmu agama Islam ia tempuh di Ponpes Nurul Huda Sencaki Surabaya. Pada saat yang sama, ia juga belajar ilmu-ilmu tradisional islam secara langsung dengan beberapa kyai sepuh di sekitar Masjid Agung Sunan Ampel Surabaya. Saat ini, ia diberikan amanat menjadi dosen tetap Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.

Kholilurrohman

Lahir di Subang, 15 November 1975, Dosen Pasca Sarjana Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta, dan Pengasuh Pondok Pesantren Nurul Hikmah Untuk Menghafal al-Qur'an Dan Kajian Ahlussunnah Wal Jama'ah Asy'ariyyah Maturidiyyah, Blog: www.ponpes.nurulhikmah.id, WA: 0822-9727-7293.

Muhammad Adlan Nawawi

Lahir di Polewali, 6 April 1980. Pendidikan menengahnya ditempuh di Pondok Pesantren DDI Mangksoso, Barru Sulawesi Selatan. Pada tahun 1996, ia melanjutkan pendidikan tingkat atas di Madrasah Aliyah Keagamaan Negeri (MAKN) Makassar.

Pendidikan tinggi dimulai di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta Jurusan Akidah Filsafat. Perhatiannya pada diskursus dan kajian Filsafat dilanjutkan pada Pendidikan Magister Ilmu Filsafat di Universitas Indonesia pada tahun 2004.

Selain mendalami kajian filsafat, penulis juga senantiasa mengasah kajian keislamannya, khususnya diskursus Al-Qur'an dan Tafsir. Pada tahun 2018, ia menyelesaikan pendidikan doktoralnya di Institut PTIQ Jakarta.

Sejak tahun 2006, selain sebagai penulis dan editor pada penerbit Teraju-Mizan, Penulis telah turut terlibat dalam aktivitas kedewanan di DPR RI. Mulai terlibat dan berbagai penyusunan undang-undang dan peraturan serta kebijakan.

Sejak tahun 2010, penulis menjabat sebagai Tenaga Ahli

Mahkamah Kehormatan Dewan dan turut aktif sebagai penyusun Kode Etik Anggota DPR RI. Saat ini, selain aktif di berbagai lembaga swadaya masyarakat, penulis juga terlibat di berbagai aktivitas kepartaian.

Penulis dapat dihubungi melalui: adlan_nawawi@yahoo.com; 08567-300003

Nur Arfiyah Febriani

Lahir di Bekasi 2 Februari 1981. Isteri dari H. Badru Tamam, Lc, MA., ini aktif dalam mempublikasikan dan mempresentasikan karya ilmiahnya. Di antara presentasi karya ilmiah Nur Arfiyah yaitu: "Naturalist Intelligence an Evocative Spiritual Awareness in Natural Disaster Mitigation: in Holy Books Perspectives", University of Western Sydney-Australia, 11 November, 2014; "Islam, Spiritual and the Environment in Indonesia", Visiting Proffesor di University of Auckland: New Zealand 2015; "the Right of nature in Quranic Perspective" di Leiden University, Belanda 2017; dan "Human and Nature Right in the Quran" di International Islamic University Malaysisa, 2018.

Disertasi alumni UIN Jakarta 2011 ini diterbitkan oleh Mizan tahun 2014 dengan judul: Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif Al-Quran, dan sebelumnya pernah di bedah bersama mahasiswa dari Indonesia yang sedang menempuh kuliah al-Azhar di Mesir, 2011.

Aktif dalam mengisi seminar, talk show, kajian tafsir dan tergabung dalam cariustadz.com bersama para dewan pakar di Pusat Studi Al-Quran (PSQ), Febriani juga mengisi beberapa acara kajian tafsir al-Quran di televisi, yaitu di TVRI dan MNC Muslim.

Sahlul Fuad

Lahir di Desa Sungonlegowo Gresik, 30 Juli 1975. Dia menyelesaikan pendidikan sarjana di Komunikasi dan Penyiaran Islam (KPI) Fakultas Dakwah Institut PTIQ Jakarta pada 2001 dan menyelesaikan pendidikan Magister di Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Indonesia pada 2007. Saat ini dia menjadi dosen tetap di Prodi KPI Fakultas Dakwah Institut PTIQ Jakarta.

MELANGITKAN MANUSIA

APRESIASI PEMIKIRAN PROF. DR. NASARUDDIN UMAR, MA.

Editor : Dr. Abd. Muid N., MA.

Tidak ada keangkuhan dari buku ini untuk menahbiskan diri sebagai upaya memberikan gambaran utuh seperti apa pemikiran seorang Prof. Dr. Nasaruddin Umar, MA. yang sesungguhnya sangat kompleks, komprehensif, dan masih terus berkembang, mengingat kajiannya yang merambah gender, spiritualitas, dialog antariman, Tafsir, Ulumul Quran, hingga dialog antarperadaban. Buku ini hanyalah persembahan sederhana dosen-dosen Institut PTIQ Jakarta yang tidak mampu mengucapkan selamat ulang tahun ke-60 dengan cara yang lebih baik lagi dari yang ini karena tidak tahu bagaimana cara mengucapkan selamat ulang tahun yang pas untuk seorang Prof. Nasaruddin Umar, MA.

Para Penulis :

- Aas Siti Solichah, MA.
- Dr. Abd. Muid N., MA.
- Dr. Abdul Rouf, Lc., M. Ag.
- Dr. Akhmad Shunhaji, M. Pd. I.
- Ellys Lestari Pambayun, S. Sos., M. Si.
- Dr. Kerwanto, M. Ud.
- Dr. Kholilurrohman, MA.
- Dr. Muhammad Adlan Nawawi, M. Hum.
- Dr. Nur Arfiyah Febriani, S. Pd. I., MA.
- Sahlul Fuad, S. Ag., M. Si.

Jl. Batan 1 No. 2, Rt. 5, Rw. 2
Lebak Bulus, Cilandak
Jakarta Selatan 12440

www.ptiq.ac.id

ISBN 978-602-51724-8-9